

المحنة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة 30 سنة الإسلامية

ملف العدد: الألم من منظور ديني فلسفي

موقع الألم في فلسفة الحضارة | حسن جابر
الألم في الفكر الإسلامي: مقارنة فلسفية عرفانية | حسن يحيى بدران
الألم في الأدبيات المسيحية | سليم بسترس
الدلالات الشعرية والطقوسية في فلسفة الألم في الأساطير القديمة | أحمد ماجد
الألم: الفعل الإلهي والارتقاء البشري | علي عباس الموسوي
الألم في فلسفة الأخلاق | حسن رضا
جدل الألم بين الآن والزمان | سمير خير الدين

دراسات وأبحاث

النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة | جورج خوام البولسي
بين الكشف والبرهان وتقيضه: ملاحظات في الشعر والفلسفة | محمد علي شمس الدين
المحاينة: حياة [...] | جيل دولوز

المَحَجَّة | العدد الثلاثون ٢٠١٥

مجلة تُعنى بشؤون الفكر الديني والمسلمة الإسلامية

المشرف العام ورئيس التحرير

شفيق جرادي

إدارة التحرير

باسمة دولاني

فاطمة محمد زراقط

المدير المسؤول

بدري معاوية

الهيئة العلمية

أحمد ماجد

علي يوسف

حبيب فياض

علي الموسوي

حسين إبراهيم

محمد زراقط

سمير خير الدين

مصطفى الحاج علي

الهيئة الاستشارية

غلام رضا اعواني

جاد حاتم

نادر البزري

محمد تقي السبحاني

سعاد الحكيم

محمد مصباحي

إخراج فني

IDEA
CREATION
Advertising Agency

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المَحَجَّة

العدد الثلاثون ٢٠١٥

ملف العدد: الألم من منظور ديني فلسفي

- ٩ _____ موقع الألم في فلسفة الحضارة | حسن جابر
- ١٧ _____ الألم في الفكر الإسلامي: مقارنة فلسفية عرفانية | حسن يحيى بدران
- ٤٥ _____ الألم في الأدبيات المسيحية | سليم بسترس
- ٥٥ _____ الدلالات الشعيرية والطوقسية في فلسفة الألم في الأساطير القديمة | أحمد ماجد
- ٧٩ _____ الألم: الفعل الإلهي والارتقاء البشري | علي عباس الموسوي
- ٩١ _____ الألم في فلسفة الأخلاق | حسن رضا
- ١٠١ _____ جدل الألم بين الآن والزمان | سمير خير الدين

دراسات وأبحاث

- ١١٥ _____ النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة | جورج خوام البولسي
- ١٢٩ _____ بين الكشف والبرهان ونقيضه: ملاحظات في الشعر والفلسفة | محمد علي شمس الدين
- ١٤٢ _____ المحايثة: حياة [...] | جيل دولوز

١٥٥	فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة
١٧٢	الملخصات باللغة الإنكليزية
١٧٤	مع العدد باللغة الإنكليزية

ملف العدد ٣١ [المهدوية وآخر الزمان]

ملف العدد ٣٢ [الخلاص]

هجين هو البحث في سؤال الألم. وكأنك تلمس استنارة تنتظرك بعد طوي درب جلجلة مخوفة بتأوهات وأوجاع مختلفة لكثرة شدتها وضعفها.

وكان الطين الكامن في الجسد يحتاج إلى جرح ما كي يفيض بما فيه، سمّه جرح حبيب، كما في الأدبيات المسيحية، أو سمّه إن شئت دوکها كما في الأدبيات المشرقية، هو هو، ألم يترّصك، ثم يجتاحك، ليعبر، من ثم، بك، نحو النور من مدلهّمات طينك أنت، لتلتحق بتحقيقه نالياً بركب الاستنارة.

ولكي تفصل عن طينك الأرضي تحتاج إلى جرح يولد في ذاتك وصلاً بعد فصل، وديمومة بعض انقطاع، فتفارق، حينها، الجسد لتكالم ما هو أعلى. فالألم، إذ ذاك، ليس عبثاً، بل هو الندب الذي يحقق فيك يقظة تخرجك من سنة الغفلة، آخذاً إياك نحو وصال، وهذا هو عين مفهوم الابتلاء الذي حدّث الله به الإنسان في القرآن قائلاً: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^(١).

وعليه، تختلف الآراء حيال مفهوم الألم وتعدد.

يستهل حسن جابر ملفّ هذا العدد باسطقاً للدور الذي يضطلع به الألم في صميم تشكيل الحضارة. ومن ثمّ يطوّر حسن بدران في المقالة الثانية مقاربتة للألم ببعدين اثنين، بعد فلسفي وعرفاني، متناولاً هوية الألم بما هو هو، ومثلاته الكامنة في بنية الإنسان النفسية والعقلية والجسدية. وثالثاً، يعرض لنا سليم بسترس النظرة المسيحية للألم بما هو جزء من حياة الإنسان ومن طبيعته، عبره يظهر مجد الله ومحبته. أما أحمد ماجد فيقدّم قراءة لموقعية الألم في الأساطير القديمة التي تبدّل تبدّل السياقات الحضارية، مبيّناً الدلالات الطقوسية والشعرية في ذلك.

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

ومن ثم يلج عليّ الموسوي في مبحث الألم، مختطاً إياه بما هو فعل إلهي من جهة، يسلب من الإنسان الرفاه واللذة، وارتقاء بشري من جهة أخرى، يوصله إلى الكمال. أمّا حسن رضا فيعالج موقعية الألم في حفر المبدأ الأخلاقي وتشذيبه، مشكلاً، تالياً، فيصلاً لا محيد عنه في بنية الفكر الأخلاقي. وفي الورقة الأخيرة من الملف، يبسط سمير خير الدين للألم بما هو ارتباط بالشعور باللحظة نفسها، اللحظة التي تغدو معيارية في مآلات الإنسان ونشأته.

وأمّا باب «دراسات وأبحاث»، فيشتمل على ثلاث دراسات. يعالج جورج خوام في أولها مفهوم النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة، مبيناً منشأها، وطبيعتها، وعلاقتها بالجسد، دائماً وفق غريغوريوس. ويختطّ محمد عليّ شمس الدين، تالياً، بعض ملاحظات له في الشعر بما هو نشوة حسّية، وفي الفلسفة بما هي نشوة عقلية، ولكن، إن كليهما إلّا تحلّ لمستور متافيزيقي واحد. وفي الدراسة الأخيرة نقدّم ترجمة لمقال «المحاينة: حياة»، لجيل دولوز، يعرض فيها فهمه للمحاينة، معتبراً أنّها حياة ولا شيء سوى ذلك.

ملف العدد

موقع الألم في فلسفة الحضارة

| حسن جابر |

الألم في الفكر الإسلامي: مقاربة فلسفية عرفانية

| حسن يحيى بدران |

الألم في الأدبيات المسيحية

| سليم بسترس |

الدلالات الشعيرية والطقوسية في فلسفة الألم في الأساطير القديمة

| أحمد ماجد |

الألم: الفعل الإلهي والارتقاء البشري

| علي عباس الموسوي |

الألم في فلسفة الأخلاق

| حسن رضا |

جدل الألم بين الآن والزمان

| سمير خير الدين |

موقع الألم في فلسفة الحضارة

حسن جابر^(١)

يكسّي الألم معنىً إيجابيًا قبالة اللذة، أو السعادة، اللتين تنطويان، فيما تنطويان عليه، على معنى سلبي. يولد الألم الأول في النفس حافزًا، كما يشكّل مثيرًا للعقل لإعمال الفكر والبحث، فيما اللذة تبعث على التواكل والاستكانة. والألم أصناف، إمّا ألم ماديّ، أو معنويّ، أو معرفيّ. تشكّل صيغات الألم هذه، جميعًا، عوامل فاعلة في بناء الحضارة، وهي عوامل لا فكاك ولا انفصال فيها، بحيث يصعب عزل تأثير كلّ منها في الآخر.

المفردات المفتاحية: الحضارة؛ القلق؛ اللذة؛ العقل؛ الحرّة.

الحضارة كمفهوم سجاليّ مفتوح على آفاق المعنى، فقد كان ولا يزال جاذبًا لعصارة الوعي والتأمل البشريّين، ولأنّه ذا طبيعة سيّالة سبّقى مرّنًا يتلقّى ما يتفتّق عليه الوعي البشريّ في صيرورة تجلّيه. بيد أنّ حركة الوعي ليست مفصولةً عن تراكم الخبرة ومعطى التجربة التاريخية، الأمر الذي يحول دون غلق الدائرة على ماهيّة بعينها، وإنّما الإسهام في التوسعة والإضافة. الثابت الوحيد الذي يمكن تلمّسه إزاء الآراء والرؤى أنّ التحديات الطرفيّة التي تواجه المفكرين، غالبًا ما ترك بصمتها على نظرتهم وتقديراتهم للأمر، ما يمنع من ظهور إطلاقيّة التّصور. تأثّر ألبرت اشفيتسر A. Schweitzer الذي كتب عن فلسفة الحضارة في مرحلة ما بين الحربين العالميتين بالآلام والمآسي التي ألّمت بالأوروبيين وبمستوى الهمجيّة والعنف اللذين أظهرتهما العقليّة الأداة والحضارة الصناعيّة، فخرج بتعريف للحضارة بماهي بينهما وبين الأخلاق، وهو تعريف يرشح منه الشعور بالصدمة ممّا آلت إليه النهضة

(١) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية، بيروت.

الأوروبية.

الألم وفلسفة الحضارة

هل ثمة علاقة بين الألم والحضارة؟ وكيف تكون الآلام حافزاً؟ وهل يسهم الألم في بناء الحضارة المادّي، أم يترك أثره في مختلف الجوانب؟ الموضوع واسع ومتشعب، ولتجنب العرض الأفقيّ سأدخل بالموضوع وفق التّصوّر الخاصّ أو فهمي لتلك العلاقة. الألم شعور إيجابيّ فيما السعادة شعور سلبيّ، والألم بأشكاله كلّها، المادّي، والمعنويّ، والمعرفيّ حافز للحركة، ودافع للرفع والإزالة، خلافاً للسعادة أو الشعور بالراحة فإنّها مدعاة للاستكانة والتسليم.

لا يسع للمتأمّ جسديّاً إلاّ المبادرة لفعل شيء ما لمحاصرة الألم وإزالته، والأمر عينه للذي يعاني ألم العوز والجوع. يشترك الناس في السعي لرفع كلا الألمين، وإن كان أسلوب التعامل مع آلام الجسد بنوعيه يتفاوت من واحد إلى آخر.

أمّا الألم المعنويّ فالانعكاس أو التفاعل معه قد يختلف ويتفاوت من شخص إلى آخر. فالظلم والاستبداد وامتahan الكرامات والتجاهل المعنويّ للناس قد يترك ندوباً كبيرة لدى بعض، تكون مدعاةً لألم يحثّ على الرفض والثورة. كالإمام الحسين، عليه السلام، وصحبه، والكثير من المتألمين تاريخياً. أمّا السواد الأعظم من الناس الذين لا يشعرون بوخز الألم أو لا تترك فيهم أثراً يذكر، فهو لاء يحتاجون إلى من يوقظ فيهم الإحساس ليتحرّكوا.

الصنف الثالث من الألم وهو الذي يعبر عنه بالقلق المعرفيّ، لا يعيشه إلاّ قلة قليلة من الناس، هم الذين حملهم ألمهم إلى تقبّل المشاقّ والعنت، وركوب المخاطر، والموت أحياناً من أجل شغف البحث عن فكرة أو اكتشاف سنّة أو قانون ولمجرد فهم ظاهرة أحياناً.

أمّا أولئك الذين لم يجبرهم التكوين أو الظروف، ورتما البيئة في تذوّق هذا الصنف من الألم فهم في غفلة عن هذا الصنف من العذاب، بل ليس بمقدورهم الإحساس بما يكتوي إخوانهم به من قلق يسهد عيونهم، ويشعل عقولهم. فالألم المعرفيّ هو لعبة المطلق في الوجود، ويتحوّل الألم إلى غبطة حين يتضاءل النقص باتجاه الكمال، «ففي عودة المغترب

إلى ذاته فرح الإلتئام»^(٢).

فآليات الدماغ لا تنتج أفكاراً أو ليست متحفزة لتوليد الأفكار في الحالة السكونية أو في حال فقدان المثير، كالألم المدرك أو اللذة المنشودة، حينها يبحث العقل عن الوسائل التي تجتنب الإنسان الألم، «أو تحقق له اللذة»^(٣). يشير بعض المشتغلين بالتنمية فكرة وجود علاقة بين نقص الطاقة في الغرب نتيجة المناخ والبحث الدؤوب عنها في علومهم والاكتشافات الكبيرة^(٤)، خلافاً للشرقيين الذين لديهم فائض منها، لهذا لا يستطيع المرء تقدير الخيرات العظمى للصحة، والشباب، والحرية إلا بعد فقدها، والمرء يحس «بلذع ألم واحد أقوى بكثير مما [ي]حسّ بامتاع آلاف اللذات»^(٥). وكما يقول المثل الشائع: «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى».

ويتعلّق الصنف الأول من الألم بالجسد والجهاز العصبي، فيما الثاني يصيب الضمير ذا الطبيعة الروحية باعتبار الضمير صوت الروح كما ذهب إلى ذلك روسو J. J. Rousseau في قبال الأهواء التي هي صوت الجسد. لذلك يضيف روسو: «لولا الضمير لما وجدت في نفسي ما يرفعني على الحيوان إلا شعوري المولم بالانتقال من ضلال إلى ضلال»^(٦).

والألم الناشئ عن وخز الضمير وما يصحبه من الأسف والندم شعور يتولّد من مجانبة الصواب، وفق رأي أحمد أبو زيد في الموسوعة العربية، والذي يدفع بسليمي الطوية إلى المراجعة والتصحيح، وغالباً ما يكون هذا الإحساس حافزاً للتعويض والارتقاء إلى مراتب أعلى أخلاقياً. يشكل هذا الألم وما يعتمل الناس من عذاب لدى بعض عامل تحصيل يسهم في كبح غوايات النفس وأهوائها. وظيفة التربية الأخلاقية التحوط المسبق من الوقوع في اختبار وخز الضمير، وبالتالي الألم، من خلال إحياء عاطفة الخير وتنمية الرغبة في التطلع إلى الكمال. يقحم الابتلاء في القرآن الإنسان في تحدي الإصغاء لصوت الضمير أو التمرّد عليه،

(٢) ندرة اليازجي، «فلسفة الألم»، موقع معابر (دمشق، ٢٠٠٥)؛ انظر، الرابط،

http://www.maaber.org/forth_issue/perenial_ethics_1.htm.

(٣) للمزيد، انظر، سامي ليبب، «فلسفة اللذة والألم»، الحوار المتحدّ ٤٤٦٤، الرابط،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416605>.

(٤) إبراهيم بدران، النهضة وصراع البقاء، من مآزق التخلف إلى آفاق التقدم (بيروت: المركز الثقافي العربي، لا تاريخ)، الصفحة ١١٥ فصاعداً.

(٥) عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٢٧٦.

(٦) J. J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: Garnier, 1961), p. 348.

لذلك كان الإمتحان بالخير والشرّ كاشفاً لحقيقة الطويّة لا مؤسّساً. قد يكون بعض في غفلة ضمير فيأتي الابتلاء ليوقظ الإحساس ويحيله إلى طاقة حيّة. ووظف القرآن الكريم الذي هو كتاب هداية نجارب الغابرين ومصائرهم والموت والحساب والجنّة والنار على امتداد مئة وأربع عشرة سورة لمهمّة واحدة هي التذكير بالفطرة (التي تنطوي على الإحساس الإنسانيّ بالكمال)، لكشّح ما ران عليها من حجب وموانع ليمارس خليفة الله دوره التفاعليّ مع شيفرة القيم الكامنة فيه، والذي يعدّ التوحيد محورها الأساس وضمانة الالتزام والاستجابة. وكم كان كانط موقفاً حين أرجع معنى الحرّيّة إلى الاستجابة الدائمة لصوت الله فينا، أي إلى الضمير .

إذا أخذنا بتعريف ألبرت أشفيتسر A. Schweitzer للحضارة بأنّها تعني حصراً الأخلاق يكون الألم المعنويّ (الألم بالمعنى الثاني) هو محرّك الحضارة الإنسانيّة ومبلورها .

أمّا الصنف الثالث من الألم وهو المتأتّي من الشعور بالنقص المعرفيّ أو القلق المعرفيّ، فإنّه يولّد الشغف والرغبة القويّة في التأملّ والبحث عمّا يرفع النقص لديه. وبما أنّ النقص لا يمكن حصره في مستوى أو منسوب محدّد فإنّ القلق يتحوّل إلى دأب دائم: منهومان لا يشبعان، طالب علم وطالب مال. حين زار رفاعة الطهطاوي على رأس بعثة من الطلاب المصريين باريس في عهد محمّد عليّ باشا في مطلع القرن التاسع عشر، وصدّم بالهوّ الحضاريّة بين الأوروبيّين والمسلمين انتابه إحساس بالألم حملّه إلى التفكير بالترجمة وإيلاء الجليل الجديد أهميّة كبيرة عساه يسهم في تضيق الفجوة. بيد أنّ هذا الألم لم يتحوّل إلى شعور عامّ أو تيار تتبّاه الدولة، بدليل أنّ الخديوي عبّاس الأوّل أبعدّه عن مصر إلى السودان بحجّة تكليفه مهامّ نظارة مدرسة ابتدائيّة^(٧).

وإذا أخذنا بتعريف الحضارة السائد الذي لا يحصر الحضارة بالأخلاق ويوسّع دائرتها لتشمل مظاهر المدنيّة كلّها، كذلك، بما هي منتج صناعيّ وعمران ونمط حياة فيكون ديكارت، ونيوتن، وغاليلي، وسائر من تفتّحت قريحته على كشف السنن والقوانين، يكون هؤلاء جميعاً من بناء الحضارة. لكن لا يمكن اختزال الحضارة في بعد واحد، ذلك أنّ المسيرة التاريخيّة لمجتمع من المجتمعات وتراكم الخبرة وسيادة القيم المشتركة فضلاً عن

(٧) للمزيد، انظر،

اللغة والأعراف والعادات كلّها تشكّل منظومةً حيّةً لما يمكن إطلاق مصطلح حضارة عليه. وبناءً عليه يكون الألم بأشكاله الثلاث، (١) الألم المادّي، و(٢) الألم المعنوي (ألم الضمير)، و(٣) الألم المعرفي، من العوامل الأساس المحفّزة للبناء الحضاريّ.

وما يجدر ذكره أنّ العوامل الثلاث ليست دوائر منفصلة أو روافد متباعدة تصبّ في مجرى نهر الحضارة، بل هي عناصر متفاعلة ومتداخلة يصعب عزل مؤثرات الواحدة في الأخرى. وسأورد بعضاً من الشواهد التاريخية التي أخالها تعضد فكرة التفاعل والاندكاك:

١. ولّدت القيم الإنسانية التي حاول السيّد المسيح نشرها في المجتمع اليهودي ردّات فعل سيّبت آلاماً جسديّةً وكانت سبباً في انتشار المسيحيّة، التي بدورها مهّدت لتحوّل الإمبراطوريّة الرومانيّة بأسرها إلى المسيحيّة، بعد أن أصدر قسطنطين الأوّل مرسوم ميلانو سنة ٣١٣ م، أعلن فيه إلغاء العقوبات المفروضة على من يعتنق المسيحيّة. وقد صبغت المسيحيّة القارّة الأوروبيّة لقرون طويلة، وشكّلت عاملاً حاسماً في روحنة المجتمعات لعهود مختلفة، فضلاً عن إسهامها في تنمية المعارف والحياة الفكرية.

٢. مهّدت الآلام التي أصابت الرسول محمّد، صلى الله عليه وآله، في مكّة والطائف للهجرة إلى يثرب، وبالتالي بناء المجتمع الجديد. لا يقتصر الألم المقصود، هنا، على الجانب المادّي، فقد كان الرسول يتألّم من إعراض الناس، ﴿هُدَاهُ مَا نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَشْتَقِي﴾^(٨)، والألم المعنويّ الذي أرّق عيني الإمام الحسين، عليه السلام، بعد مبايعة الخليفة الأمويّ يزيد، وإدراكه أنّ السكوت، لا مجرّد عدم القبول بهذا المسار الكارثي، سيسمح بالتمادي غير المحدود باستباحة إرث النبوة القيّم، وسيطّيح بالتجربة الرائدة لجذّه كلّها. فكان لا بدّ من فعل شيء يكون بمثابة صدمة للضمير علّه يخلق مساراً آخر يعيد للدين ألقه مجدّداً. وكلّنا يعلم كيف كان وقع ما جرى في كربلاء على حركة التاريخ الإسلاميّ في العهدين الأمويّ والعبّاسيّ امتداداً إلى تاريخنا المعاصر.

٣. استمرّت الحروب الدينيّة الأوروبيّة بصورة متقطّعة مدّة مئة وواحد وثلاثين سنةً ما بين عامي ١٥١٧ و١٦٤٨، وطالت معظم أرجاء أوروبا. كان أعنفها ما عرف بحرب الثلاثين عاماً بين عامي ١٦١٨ و١٦٤٨، بدأت كصراع دينيّ بين البروتستانت

(٨) سورة طه، الآيتان ١ و٢.

والكاثوليك، وانتهت كصراع سياسي للسيطرة. انتهت الحرب بمعاهدة «مونستر»، وهي جزء من صلح وستفاليا سنة ١٦٤٨ م. فتحت هذه الحرب المؤلة الباب واسعا لفكر التسامح والمواطنة والتعددية. ومن ثمارها المباشرة رسالة في التسامح لجون لوك J. Locke .

٤. خلقت الولايات التي نتجت عن الحرب العالمية الأولى المدمرة دينامية جديدة على الأصعدة. فقد أحدثت صدمة للتيارات المتفائلة التي كانت ترى في الثورة الصناعية بداية لأفول عصور العنت. فخرجت أصوات تنكّر للوجه الإيجابية في الحضارة المعاصرة وأعلت من شأن الأخلاق إلى حد اختزال معنى الحضارة بالأخلاق، والأخيرة باحترام معنى الحياة. وقد مثل ألبرت أشفيتسر هذا الاتجاه من خلال كتابه القيم فلسفة الحضارة الذي أنجزه سنة ١٩٢٣^(٩)، أي بعيد الحرب مباشرة.

٥. لكن حفزت الحرب ونتائجها وآلامها المهزوم على ملمة خيالاته وانكساراته، فيم شطر الإبداع العسكري والتقني والتنظيمي، ليعيد الكرة مجدداً ببأس أقوى. نخلص بعد ما تقدم إلى أن الألم بصورة الثلاث وتعبيراته في اختلاجات المجتمع يشكل الباعث والحافز لبناء الحضارة الإنسانية .

ملخص

يكتسي الألم معنى إيجابياً. وفي المقابل تنطوي اللذة، والصحة، والترف، والاستقرار، والسلام، والسعادة على معنى سلبي. يؤد الأول الحوافز ويبعث على الحركة ويثير العقل للبحث والتفكير. فيما الثاني يبعث على الدعة، والأنس، والرضى، والتواكل. والألم أصناف: الألم الجسدي على أنواعه، منشؤه إما خلل في وظائف الجسد بأشكاله المختلفة أو البيئة والمناخ، وكلا النوعين يدفعان إلى المبادرة لرفع الألم بكل السبل، وهو بلا شك كان عاملاً حاسماً لتطور العلوم، إما من خلال العلوم الطبية أو علوم الطاقة. يفترض تطور العلوم وجود جماعة تتمتع بحس خاص بالمسؤولية تأخذ على عاتقها مهام البحث عن حلول لهذه الآلام، فليس كل من تألم يمتلك هذا الإحساس، وإنما من هو بطبيعته لديه ما يعرف بالقلق المعرفي، فهذا يندفع من تلقاء نفسه إلى إيجاد الحلول، من قبيل وباء إيبولا،

(٩) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، تعريب عبد الرحمن بدوي، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠).

واختراع الرادار في مرحلة تعرّض لندن لغارات الألمان في أثناء الحرب العالميّة الثانية. في الشقّ القيميّ، الظلم، والاستبداد، وغيرهما من الممارسات السياسيّة، كان دأبها سحق الروح الإنسانيّة، فكان الناس إزاءها، كما الآلام الجسديّة، في وضعيّتي الخوف والخنوع، من جهة، وقلة قليلة ممّن حبتهم الروح حساسيّة التألّم المضنيّ روحيًا. الألم الروحيّ أو ألم الضمير موجود لدى الأفراد، تمامًا كما هو حال القلق المعرفيّ، لكنّ حساسيّة بعض قد تشفّ إلى حدّ التفاعل مع الأحداث والوقائع والشعور المسؤول إزاء المظلومين والمستضعفين. هؤلاء هم قادة الثورات، وروّاد حركات الاعتراض والتغيير، فهل الأصناف الثلاثة تتوفّر لدى هذه القلة بالمنسوب نفسه؟ الجواب لا إلّا النادر.

الألم في الفكر الإسلامي

مقاربة فلسفية عرفانية

حسن يحيى بدران^(١)

خضع الألم في التراث الفكري الإسلامي لاعتبارات شتى تتمازج فيها الحالة الوجودية الخالصة مع الحالة المعرفية الخالصة، أو تباين أحياناً إلى حدّ الافتراق الكلّي؛ إذ رُئي إلى الألم على أنّه مجرد تحسّس كيسيّ؛ ينتمي إلى قابليات الجسد وانفعاليّاته، ويفتقد أيّ صلة مع فعاليّات النفس الإدراكية، فضلاً عن التمثّل العقليّ وطبيعته الصورية البحتة التي لا تأتلف ومجسّات الشعور، هكذا استبعد الألم من دوائر القرار الفاعلة والمؤثّرة في بنية الإنسان، ونظر إليه كقطع مرضيّ عابر للجسد، وعمل على تحييته بحسب التقليد الفلسفيّ الشائع عن دائرة الوجود، وإدراجه في دائرة الشرّ العدميّة، الأمر الذي تسبّب باضطرابات مفهوميّة أصابته في الصميم، وأحالاته إلى الكمّ السالب على مستوى فعاليّته في الحياة، فضلاً عن جدوائته البحثيّة وعدم بلوغه مستوى النضج الذي يجعل منه واحداً من الموضوعات المستقلّة في مباحث الفلسفة الإسلاميّة. وفي المقابل، بذلت جهود حثيثة، كلامياً وفلسفياً، نحو إعادة تشكيل هويّة للألم وفق صياغة تكشف عن تمثّلاته المتجنّدة في بنية الإنسان النفسيّة والعقليّة، فضلاً عن الجسديّة، الأمر الذي مهّد لرؤية عرفانيّة ذات طابع دلاليّ مشغوف بصبغة روحية، تكتنفها الرحمة، وتتجاوزها ألم الفراق، والحنين للعودة إلى الجذور الأولى.

المفردات المفتاحيّة: كيف النفسانيّ؛ الحقيقة الفلسفيّة؛ الوجود والعدم؛ ألم الفراق؛ الرحمة؛ محمّد عليّ الشاه آبادي؛ الإمام الخميني.

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

مقاربة مفهوم الألم

اكتسب بحث الألم في التراث الفكريّ عمومًا دلالات متنوّعة تبعًا لاختلاف الاتجاهات العلميّة والدينيّة والفلسفيّة التي تناولته، ومستويات حضوره في دائرة الاهتمام البشريّ، وكيفيّات تناوله. وخضع الألم في الكلام والفلسفة الإسلاميّين لتجاذبات فكريّة طالت هويّته وتمثّلاته الكيانيّة والأخلاقيّة، وشكّلت بنتيجتها إضافة قيمة على مستوى ماهيّة الألم ومرفقاته الوجوديّة والمعرفيّة والقيميّة على السواء. وقد تأكّدت - على ضوء تلك التجاذبات - الرؤية التي تذهب إلى أنّ مستوى معاشتنا للألم يترك بصماته بوضوح على خبرتنا الوجوديّة وتعميق مفاهيمنا عن الحياة، ولا شيء يحول دون بروز تلك الرؤية سوى أن نخفّض من منسوب ذلك الألم وجعله دون مستوى الوعي والإدراك. إلّا أنّ المنحى الذي سلكه الفخر الرازي في مناقشته لهويّة الألم سوف تهمل هذا البعد الحيويّ من دائرة مقوّمات الألم، على الرغم من الإصرار الفلسفيّ، متمثّلًا بابن سينا واللاحقين، على ضرورة إشراطه بالوعي واعتباره حالة إدراكيّة تامّة. ويستدعي هذا الأمر معاودة النظر في الأسس الفلسفيّة الكليّة التي أسهمت في تشكيل مفهوم الألم على قاعدة الإدراك والشعور.

من الناحية التاريخيّة، بحث عن الألم في طيّات علم الكلام الإسلاميّ - الباحث في إثبات صفات المولى سبحانه وأفعاله - في مناسبات عدّة ولغايات مختلفة. ومن جملة الأبحاث التي تناول فيها المتكلّمون الألم، البحث في صفات الله السليبيّة، وأنّه تعالى لا يصحّ عليه الألم. وكذلك البحث في أفعاله تعالى وتحديدًا العدل الإلهيّ، وأنّه تعالى لا يفعل القبيح، حيث بحثوا عن وجه حسن الألم، وأنّه يجب عليه تعالى فعل عوض بعض الآلام. ولهذه المناسبات المختلفة تعرّضوا في السياق لبحث حقيقة الألم. ولا يخفى الأثر الكبير للفكر السنيويّ والذي طبع بمجمل النشاط الكلاميّ مع المحقّق الطوسي وتلميذه العلّامة، وقد تجلّى ذلك بوضوح على مستوى المبادئ التصوريّة والتصديقيّة التي استندا إليها في مباحثهما الكلاميّة. فقد تبّنى العلّامة الحلّي تعريف الألم على أنّه كيفيّة نفسانيّة ترجع إلى نوع من الإدراك يختصّ بحال المنافرة، بخلاف اللذة التي هي نوع من الإدراك يختصّ بحال الملائمة^(٢). ومع ذلك، فقد أجمل العلّامة في تعريفه الكثير ممّا كان قد فصله ابن

(٢) العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زادة الآملي (مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ)، الصفحة ٢٥٠.

سينا، واستوفاه المحقق الطوسي بحثاً وتنقيباً في شرحه على كتاب الإشارات. وبالرجوع إلى تعريف الشيخ الرئيس في أوائل النمط الثامن من الإشارات نجده يحدّد الألم بأنه: «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ من حيث هو كذلك»^(٣). فيما يعرف اللذة بأنها «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك»^(٤). فاللذة ضدّ الألم. وهذا التعريف - بنظر الطوسي - أقرب إلى التحصيل من قولهم: «اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي»^(٥). وهو سوف يتّبع دلالات اللذة والألم في شرحه على الإشارات بتفسير موسّع، مفصّلاً عن معالم النصّ السيني. بما أوتي من بيان فذّ، ومنافعاً عما أصابه بسبب تسويدات الرازي عليه، بفكر نقدي عميق. وتأتي ضرورة الإدراك من أنّ هوية اللذة أو الألم لا يمكن أن تتحقق من دونه، فالإنسان لا يلتذّ أو يتألّم إلّا بما يدركه، ولا يعيش حالة اللذة أو الألم من دون أن يجدهما في نفسه أو أن يشعر بهما، فالصحة والسلامة كمال وخير مع أنّنا لا نلتذّ بهما، لعدم حصول الإدراك الذي هو شرط في اللذة، ولعلّ ذلك من جهة أنّ استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها، من هنا قيل إنّ الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلّا المرضى. وكذلك الأمر في مثل كراهية بعض المرضى للحلو. فإنّ الحلو ليس خيراً في تلك الحال، لعدم انعكاسه شعوراً في الحسّ من حيث هو خير. ولا بدّ في تحقيق اللذة من تنقية المدارك عن الشواغل والموانع. فإنّ الامتلاء قد يمنع عن الالتذّ بالطعام، كما أنّ المرض قد يمنع ذائقة المريض عن الاستمتاع بالحلوى. والإنسان إنّما يلتذّ بذات الملتذّ ويتألّم بذات المؤلم، لا بصورة تساوي الشيء الملتذّ أو المؤلم، فمن تذوّق الحلوة ليس كمن يفكر فيها. إنّنا نعاني الألم، ونسعى إلى تجنّبه لأننا نشعر بأذيته وليس لمجرّد التيقّن به. كما نشاق إلى اللذيذ بعد تذوّقه وليس لمجرّد تصوّره يقيناً. وقد قيل: ليس الخبر كالمعاينة. وعليه، اللذة ليست حالة افتراضية، وإنّما تلحظ بما هي حالة ناشطة في مجال الشعور، وفاعلة على مستوى الإدراك. وقد يحصل أن نطّلع على ما من شأنه أن يبهجنّا من أسباب الرفاهية في الحياة، من دون أن نمتلك تلك الأسباب، ولكن مجرّد الإدراك هذا لا يكفي في تحقّق اللذة، بل لا بدّ من إدراك أنّه حاصل لنا، واصل إلينا. وفرق بين أن ندرك اللذيذ، وبين أن ندرك أنّه واصل إلينا. وعليه، فالشرط في اللذة والألم هو الحصول والشعور معاً. والكلام عن اللذة

(٣) ابن سينا، شرح الإشارات واليهيات، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٥٧ هـ. ش)، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٧.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٩.

ينسحب على الألم باعتبار أن ماهية اللذة تقابل ماهية الألم، كما ذكر الشيخ الرئيس. وليس الألم مجرد مفهوم وصورة ذهنية تساوي الشيء المعلوم، وندرته من خلالها، بل هو نيل ذلك الشيء ووجدانه. ونيل الشيء ووجدانه إنما يكون بحصول ذاته، وليس بحصول صورة عنه تساويه. لهذا السبب لا يفني مفهوم الإدراك والذي هو أكثر شمولاً، في التعبير عن حقيقة الألم، فقد نشعر بالألم وندرته، وقد لا ندرته على الرغم من وجوده، إلا أن النيل هو معاشة للحدث الألمي؛ ولأجل ذلك، سوف نستخدم تعبير النيل معطوفاً على الإدراك، بناءً على توصية المحقق الطوسي والتي تشير إلى أنه لا يوجد في اللغة تعبير يستوفي كلا المعنيين معاً. فالألم هو الإدراك النيلي بالخصوص. هو «خبرة شعورية ومعاشة حيّة لواقع غير ملائم»^(٦). والألم ليس شعوراً بالواقع المؤلم فحسب، بل هو «شعور الذات بحصول الألم لها، ووصوله إليها، وانغمارها به»^(٧). ثم إن الألم كيفية تتألم معها الذات التي تراها مؤلمة حتى ولو لم تكن مؤلمة في الواقع. وما يؤلم عند شخص ما قد لا يكون مؤلماً بالنسبة إلى آخر، فلا يسمى ألماً عند الآخر. فإذا، الألم لا يتم إلا بحضور ما يعتقد المدرك أنه شرّ بالنسبة إليه، مع التفاته لحضوره^(٨). والتألم كيفية يصدق عليها الألم من حيث هي مؤلمة حتى ولو لم تكن مؤلمة من حيثية أخرى. كما أن المطالعة التي تعب النفس لا يلتذ بها، وإن كان يلتذ بها باعتبار آخر، وهو أن المطالعة سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف^(٩). إن ما يجعلنا نلتذ بشيء هو اعتقادنا بكمالية ذلك الشيء وخيريته بالنسبة إلينا، حتى ولو لم يكن كمالاً وخيراً في الواقع، وكون الشيء لذياً يساوي كون ذلك الشيء كمالاً وخيراً لنا، ويتصف الخير هنا بالنسبية على السدوم. فاللذة تكمن في الملائمة بين شيئين؛ في حصول ما من شأنه أن يكون لنا، شيء مناسب ويتسم بالصلاحيّة واللياقة، وحين ندرّك ذلك الشيء فقد أدرّكنا ما يلائمنا، وبكلمة واحد نشعر بالالتذاذ^(١٠). والفرق بين الكمال والخير، هو أن حصول شيء ملائم لشيء، يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار كمال فحسب، وباعتبار كونه مؤثراً خير. إن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول. والشيء لا يقصد شيئاً ولا يعيل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس

(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٩.

(١٠) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٨.

إليه. والشيء قد يكون له استعدادان: أحدهما يطرأ على الآخر، ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ. كالإنسان فإنه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدتها بحسب الاستعداد الثاني، ولا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول. وكذلك الأمر في جانب حصول الألم للذات بعد أن لم يكن حاصلاً. إذ مرّة ذلك إلى جانب النقص الذي يعتري الذات، كما أنّ تأثير الألم في الذات يشير إلى جانب الشرّة الذي يصيبها. وإلا فإنّ حصول النقص بما هو نقص لا يستوجب التألم، بل يشترط أن يكون مؤثراً في الذات حتّى يحصل التألم. وعليه، فإنّ الألم يتعلّق بكلّ من النقص والشرّ معاً. كما أنّ اللذة تتعلّق بكلّ من الكمال والخير. وحاصل معنى اللذة هو أنّها متعلّقة بشيئين، أحدهما وجود كمال خيريّ، والثاني إدراك له من حيث هو كذلك. وفي بحثهم عن السبب الذاتي لحصول الألم الحسيّ، ذكروا ثلاثة أسباب: أحدها، أنّه تفرّق اتّصال أجزاء العضو. ذكره الطبيب جالينوس، وتبناه القاضي عبد الجبار المعتزلي، ونازع فيه الفخر الرازي^(١١). ثانيها، أنّ السبب هو سوء المزاج المختلف. فإنّ المخالفة ما بين كيفيّتي الحاسّ والمحسوس هي التي توجب الإحساس بالألم. فالحمى تؤلم، ولا تفرّق هناك. وقد مال الفخر الرازي إلى هذا التعليل. وثالثها، أنّ كلّاً من تفرّق أجزاء العضو، وسوء المزاج المختلف، يصلح سبباً بالذات. وهو رأي الشيخ الرئيس، وملا صدرا، وظاهر العلامة الحلّي في شرح التجرّد. من هنا، فقد يتحقّق الشرّ من دون الألم. كما إذا تمّ التفريق بين أجزاء جسم مادّي، وزالت وحدته الاتّصالية، فقد وقع التفرّق، ولكن من دون حصول صورة إدراكيّة له. وقد يتحقّق الشرّ والألم معاً. كما إذا تمّ تفريق الاتّصال في العضو اللامس، وحصلت في الحسّ صورته، فإنّ صورة التفرّق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتّصال، وصورة التفرّق (الإدراكيّة) هي عين التفرّق، فهذه الصورة هي بعينها شرّ وألم. إلّا أنّ صورة التفرّق لا بدّ من أن تتساوى مع نفس التفرّق في المعنى كي يتحقّق الانفصال والتنافي والنقص. وبالتالي، كي يتحقّق التألم الحاصل من الصورة الإدراكيّة، وإلا فإنّ نفس المعلوم الخارج عن العالم لا ألم فيه. ولذلك:

يشترط في الملائمات والمنافرات ملاحظة السنخية مع القوّة المدركة، فإنّه إذا كان المدرك من سنخ المدرك ابتهج به ويناسبه ويلائمه، كالأفعال الموجبة للخير. وإن لم يكن من سنخه ينافره ويشمئزّ

(١١) انظر، الفخر الرازي، المباحث المشرقية (قم: انتشارات بیدار، ١٣٧٠ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٩٠.

منه، كالشروع، فالسخرية والبيونة توجب الملازمة والمنافرة^(١٢).

وعليه، فكما أن اللذة كمال خاص بالمدرَك بما هو إدراك لذلك الكمال، فإن الألم ضد كمال خاص بالمدرَك بما هو إدراك لذلك الضد. وبهذا يتضح أن الألم نفس الإدراك المنافي. ومن الناحية المبدئية، تسعى الفلسفة إلى بيان مقومات الألم وماهيته، فيما تشير التجربة العلمية إلى مشخّصات الألم وإتيته. وغالبًا ما يقع الخلط في ضبط المفهوم بين الأمرين؛ ذلك أنه عند توارد الأضداد على موضوع واحد يحصل انفعال؛ وقد يدركه ذلك الموضوع إن كان من ذوات الشعور، وهذا الانفعال يتسبب بوضع غير ملائم تشعر به الذات إن كان بنحو الخروج عن الحالة الطبيعية إلى الحالة غير الطبيعية. وهذا الإدراك الناشئ من الانفعال يسمّى عند الحكماء بالألم، خلافًا للأطباء إذ أحالوا الألم إلى نفس الانفعال. ينصبّ نظر الحكماء على الإدراكات فيما نظر الأطباء ينصبّ على الانفعالات. والفرق بينهما هو أن الانفعال يختصّ حصوله بحالة توارد الأضداد، بينما الإدراك لا يختصّ بحالة توارد الأضداد. فقد يدرك الإنسان الألم ولو لم يحصل توارد الأضداد، من هنا كان الألم بالمفهوم التجريبيّ أخصّ وغير دائم بطبيعته، بينما الألم بالمفهوم الفلسفيّ أعمّ، ويمكن أن يحظى بصفة الدوام. وتقع اللذة في مقابل الألم، وكلّ لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة، وكلّ كمال فهو أمر طبيعيّ، والخروج عن الحالة الطبيعية يتسبب بالألم؛ ولذلك تميّز بعض القوى بأنّها لا تلتدّ إلاّ عند مفارقة الحالة غير الطبيعية، وهو معنى الخلاص عن الألم، ثمّ لا تشعر باللذة عند ثبات الحالة الطبيعية. ومع ذلك فإنّ تعميم هذه الحالة - العارضة على بعض القوى - لتشمل الكلّ، هو بمثابة الارتفاع بالأمر العرضيّ إلى مقام الذات. فلا يصحّ تعميم الحالة الناتجة عن أحد أسباب اللذة أو الألم واعتبارها سببًا للكلّ، كيف! وقد تحصل اللذة من غير سابقة ألم، كما في مطالعة جمال أو مصادفة مال من غير طلب ولو على الإجمال. وعلى هذا، أنكر الفلاسفة أن يكون للخروج عن الحالة الطبيعية أو العود إليها مدخلية في تعريف اللذة والألم، كما زعمه محمّد بن زكريّا الطبيب (٣١١ هـ). فالألم ليس دفعًا للذة، ولا ينحصر سببه في ذلك الدفع، بل اللذة هي «عين الإدراك بوجود الكمال، والألم عين الإدراك بما يضادّ الكمال»^(١٣). وعادةً، ما يؤدّي الخلط بين الحقيقة

(١٢) محمّد عليّ الشاه آبادي، رشحات البحار، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكيمية، ٢٠١٠)، الصفحتان ٩٣ و ٩٤.

(١٣) ملاً صدرا الشيرازي، الأسفار الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحة ١١٧.

الفلسفية والحقيقة العلمية إلى نشوء تشوهات في تقييمنا للأوضاع الخارجية، ما يتسبب باستبعاد المقومات الماهوية لصالح الشخصيات الفردية للهوية الوجودية، تلك الشخصيات التي تفتقد حيثيات التعميم والتقنين في حساب الضبط المنطقي. وهذا ما يؤخذ على الرازي نتيجة لعدم نضوج جعبته الفلسفية بما يكفي لتفسير الألم، ذلك أن الوجود بنظره أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنة، وليس هو حقيقة عينية طاردة للعدم، فلا يتصور فيه الشدة والضعف والكمال والنقص. مضافاً إلى أن العلم - كما اشتهر عنه - هو إضافة محضة بين العالم ومعلومه، فلا يحتاج في حصوله إلى وجود صورة إدراكية بين العالم والمعلوم. ومثل هذا العناد الفلسفي لن يسعف الرازي في العثور على الحقيقة الفلسفية للألم، وتأثير ذلك، سوف ينحو في طرحة منحى تجريبياً يستبعد فيه شرط الإدراك عن مجال الألم.

فالألم ليس هو إدراك نفس المنافر، ولا هو كاف في حصوله. ويستدل على ذلك بسوء المزاج بغلبة الرطوبة.

فالألم ليس هو نفس إدراك المنافي. لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس، ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم. وبه ثبت أيضاً أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم^(١٤).

وعليه، فإذا أمكن أن يتحقق إدراك المنافي ومع ذلك لا يتحقق الألم. فلا يصح تعريف الألم بالإدراك المنافي. ويميز ملاً صدرا، في دفع شبهة سوء المزاج الرطب، بين أنواع الإدراكات، ويسلم بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم للقوة اللمسية المتبلدة المتخذرة، ولكنه غير مدرك لها كذلك. وإنما هو مدرك للخيال أو العقل من دون أن يكون تخيل سوء المزاج أو تعقله مؤلماً للخيال والعقل. وعليه، لم يجتمع التنافي والإدراك على موضوع واحد فلم يتحقق الألم. إذ إن الألم هو إدراك المنافي لذلك المدرك، لا لغيره.

وكما أوصل الشيخ الرئيس مبحث اللذة والألم إلى مصاف الخير والشر، فقد تابع ملاً صدرا الشوط إلى النهاية من خلال إرساء هذا المبحث على قاعدة الوجود والعدم. ويستمدد الألم مضمونه الفلسفي - بنظر ملاً صدرا - من المباني الفلسفية التي تفسر حقائق الوجود والعدم، والكمال والنقص، والخير والشر، والعلم والإدراك. «إن اللذة هي عين الإدراك

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بوجود الكمال، وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال»^(١٥)، والبرهان على ذلك يتضح بتحقيق المقدمات الآتية^(١٦):

أ. إن الوجود أمر عيني، يختلف باختلاف الماهيات، ويشتد ويضعف.

ب. ثم إن الخيرية مترتبة على الوجود ولو لم يدرك، كما أن الشرية مترتبة على العدم ولو لم يدرك.

ج. أما العلم فهو نفس الصورة الموجودة المجردة، المائلة أو المضادة للذات المجردة، أو لبعض قواها.

بهذه العدة الفلسفية، ينتقل ملا صدرا للإضاءة على مفهوم الألم من خلال ما يترتب على المقدمات السابقة من نتائج تلقائية، ذلك أن العدم في نفسه شرّ على ما حكمت به الفطرة، والعلم هو ضرب من وجود شيء لشيء، فيكون كمالاته، إلا أن يكون مضرًا ومضادًا لكمالاته. وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزمًا لعدم ذات ذلك الشيء فلا يكون كمالاته بل شرّ وآفة. لكن ليس من جهة أنه وجود، بل من جهة أنه معدوم لوجوده. فكل علم بما هو مضاد لوجود العالم به فهو شرّ له، وذلك الشرّ ألم. إذ العدم شرّ سواء أدرك أو لم يدرك، لكن متى كان ذلك الشرّ نفس الإدراك كان ألماً، ومتى لم يكن له شعور بذلك النقص لم يكن له ألم. فالألم، إذاً، عين الشعور بنقص. والعدم المأخوذ في تعريف الألم ليس هو العدم المطلق، وإنما هو نوع من العدم، وهو تحديدًا عدم ملكة. أما الشرّ - والذي هو أمر إضافي - فهو بمعنى عدم الملازمة والموائمة مع طبيعة الذات، وهو بذلك ضرر وارد على الذات. فإذا حصل للذات أمر وجودي وتسبب في إزالة ما يلائمها، وأدركت حصول هذا الأمر غير الملائم لها، تحققت هوية الألم^(١٧). إذاً، يستمد الألم مضمونه الفلسفي من المباني الفلسفية التي تفسر حقائق الوجود والعدم والكمال والنقص والخير والشر والعلم. وقد بينه صدرا على أساس عينية الوجود والتشكيك في مراتبه، وكون الوجود خيرًا ولو لم يدرك، والعدم شرًا ولو لم يدرك، وأن العلم وجود ذهني مجرد.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٦) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٢٠ و ١٢١.

(١٧) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

مقاربة الألم الفلسفية

يحتكم الألم في ماهيته الفلسفية إلى نسيبَات موعلة في طبيعته الواقعية، بحيث يرتد في المحصلة النهائية إلى الشرّ والنقص كما عند ابن سينا، وإلى نوع من العدم كما عند الشيرازي، وبذلك يندرج الألم في التقليد الفلسفي السائد في الدائرة العدمية للشرّ. وقد تسببت هذه النظرة باضطرابات على مستوى الهوية المفهومية للألم لا سيما لجهة احتوائه على مقومات وجودية تتنافى في صميمها مع اعتباره شرًا محضًا. إزاء هذا الوضع، كان لا بد من تأصيل النظرة الوجودية إلى الألم عبر (١) انتشاله من دائرة العدم المطلق، و(٢) إضفاء الأبعاد الوجودية عليه. فكيف استقرّت النظرة إلى الألم وفق جدل الخير والشرّ، والوجود والعدم؟

من الناحية العملية، حين تتكيف أعضاءنا بحرارة مرتفعة أو برودة مرتفعة، تتألم أنفسنا. وقد أصرّ الفلاسفة لا سيما الشيرازي على أنّ النفس هي التي تشعر بالألم، لا الجسد. فقد يتكيف معدن ما بالحرارة ويصير حارًا، ومع ذلك فهو لا يتألم؛ إذ لا نفس للمعدن ولا إدراك؛ لهذا لا يتألم مع أنّه متكيف بالحرارة. ونحن إنّما نتألم بسبب أنّ نفوسنا المجردة تدرك صورة الألم الحسيّ، وليس لمجرد تكيف الحسّ بالحرارة. إنّ الصورة الإدراكية ذاتها تكون مؤلمة للنفس المدركة، فالألم الحسيّ، بما هو إدراك، كيف نفسانيّ، وإن كان بوجوده في موادّ الأجسام كيف حسيّ. وبحسب الشيرازي، فإنّ قوّة النفس سارية في البدن، فهي التي:

تشعر ونحسّ بأنواع المحسوسات، وهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام، وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية. وكلّ ما يرد على البدن من الأحوال، وجوديًا كان أو عدميًا، فالنفس تنفعل منه وتناهل بالحقيقة، وتتأثر منه لأجل قواها السارية في البدن، فلا شك في أنّ تفرّق الاتصال الوارد على الجسم شرّ للجسم، لأنّه زوال اتصاله وعدم كماله، فلو كان الجسم موجودًا حيًا عند انفصاله، شاعرًا بتفرّق اتصاله، كان له غاية الشريّة التي لا يتصوّر فوقها شريّة البتّة؛ لأنّه ثبت عدمه له عند وجوده. فإذا كان كذلك، والنفس، كما علمت، لها ضرب من الاتحاد بالبدن، فكلّ ما يرد على البدن عند تعلق النفس فكأنّما ورد على ذات النفس. ولهذا تتألم بالجرّاحات والأمراض وسوء المزاج البدنيّ بقدر تعلقها به واتحادها. لكنّ النفس لما كانت لها مقامات أخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الأذى، بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة أو سوء مزاج شديد أو فساد أو

موت مثل أذى الحي الذي حياتها بعينها حياة البدن^(١٨).

ويوضح السبزواري فكرة الشيرازي هذه بقوله:

حيث إنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، والشرّ عدم ذات وعدم كمال ذات، فرغ
الاتّصال والاتّصال كأنّه رفع الذات، إلّا أنّه ليس عدم الذات مطلقاً؛ فإنّ للنفس مقامات أخرى،
بخلاف رفع الاتّصال للجسم بما هو جسم، فلو كان شاعراً به لكان له غاية الشرّية والألم، لكنّه لا
لمس له فلا ألم له^(١٩).

وعليه، فما يوجد في موادّ الأجسام، وإن كان هو كيف محسوس بإحدى الحواسّ
الظاهرة، إلّا أنّ ما يوجد في الحواسّ، من حيث هي آلات الإدراك، هو صورة موجودة في
آلة النفس، أي كيف نفساني لا يمكن إدراكه إلّا بالنفس، وهذه الصورة هي نفس الألم الذي
هو إدراك ونيل.

وسواء أكان الألم من الكيفيّات المحسوسة أو النفسانيّة، فلا شكّ في أنّ الكيفيّات تنتمي
إلى دائرة الوجود لا العدم. ولكن، ألا يتنافى ذلك مع عدّ الألم من الأمور العدميّة؟ وإذا قلنا
إنّه أمر وجوديّ أفلا يتنافى ذلك مع اعتباره شرّاً؟ لا شكّ في أنّ الألم شعور حقيقيّ وليس
وهمياً، ولا يمكنك أن تقول للمتألم أنّك مخطئ في ألمك. وبحسب اللغة الفلسفيّة فإنّ الألم
أمر وجوديّ وليس عديميّاً، لذلك عرّفوه بأنّه نوع من الإدراك، والإدراك أمر وجوديّ
معدود من الخيرات. ومع ذلك، فقد عدّوا الألم من الشرور، فيلزم أن يكون قسم من الشرّ،
وهو الألم، أمراً وجوديّاً. وهذا يتنافى مع القاعدة الفلسفيّة القائلة: إنّ كلّ ما هو شرّ بالذات
فهو أمر عديميّ. هذا هو حصيلة الإشكال الذي أورده العلامة الدوّاني في شرح التجريد على
القائلين بعدميّة الألم^(٢٠). ولا يردّ الإشكال على القول إنّ شرّية الألم تنشأ من ذات العدم، وإنّما

(١٨) المصدر نفسه، الجزء ٧، الصفحتان ٦٦ و ٦٧.

(١٩) ملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، الطبعة ١ (بيروت: مؤسسة العروة الوثقى، ٢٠٠٨)، الصفحة ٦٨٣.

(٢٠) قال الدوّاني على ما في كتاب الأسفار:

إنّ الألم هو نوع من الإدراك، فيكون وجوديّاً معدوداً من الخيرات بالذات وإن كان متعلّقه عديميّاً، فيكون شرّاً
بالعرض كما ذكرنا، فيكون هناك شرّ واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما. لكننا نجد بالوجدان أنّه يحصل هناك شران:
أحدهما ذلك الأمر العدميّ كقطع العضو أو زوال الصّحة، والآخر ذلك الأمر الوجوديّ الذي هو نفس الألم،
وذلك الأمر الوجوديّ المخصوص شرّ لذاته وإن كان متعلّقه أيضاً شرّاً آخر، فإنّه لا شكّ أنّ تفرّق الاتّصال شرّ، سواء
أدرك أم لم يدرك. ثمّ الألم المترسّب عليه، شرّ آخر بين الحصول لا ينكره عاقل، حتّى لو كان التفرّق حاصلًا بدون
الألم لم يتحقّق هذا الشرّ الآخر، ولو فرض تحقّق هذا الألم من غير حصول التفرّق كان الشرّ بحاله. فثبت أنّ نحواً من

يرد على القول بأن الشر بالذات هو العدم، وأن ما عداه إنما يتصف بالشر بالعرض وبتوسط العدم. ويتضح من كلام الدواني أنه كان ميّلاً إلى عدّ الألم من الوجوديات، إذ لم يتيسر له دفع الإشكال^(٢١).

يتعقب الشيرازي هذه المسألة في مواضع متفرقة من كتابه الأسفار، كمبحث الكيف، ومبحث النفس، ومبحث الخير والشر. ويرى أن إشكال الدواني قائم على الفصل بين الألم وسببه، وحيث إن هذا الفصل هو فصل نظري وليس عملياً فلا يرد الإشكال من الأصل. فالألم المدرك هو عين صورة التفرق لا أنه صورة ناشئة منه. مضافاً إلى أن الشر هو عدم إضافي، فالشر هو عدم ذات أو عدم كمال لذات؛ وكما أن سكون حجر البناء - وهو أمر عديمي - سبب لثبات البناء واستقراره، كذلك العدم هنا؛ فهو عدم ملكة، لا عدم مطلق. قال الشيرازي في مقام دفع إشكال الدواني:

الإيراد مدفوع منهم بأن الألم إدراك المنافي العدمي - كتفرق الاتصال ونحوه - بالعلم الحضورى. وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه، لا صورة أخرى حاصلة منه فيه. فليس في الألم أمران: أحدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج، والثاني صورة حاصلة منه عند التألم يتألم لأجلها. بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الألم بعينه. فهو وإن كان نوعاً من الإدراك، لكنه من أفراد العدم، فيكون شرّاً بالذات، فهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والسكون والفقر والنقص والإمكان والقوة ونظائرها. وقد علمت أن وجود كل شيء، عين ماهيته، فوجود العدم عين ماهية ذلك العدم، كما أن وجود الإنسان عين الإنسان. وعلمت أيضاً أن العلم بكل شيء، عين المعلوم منه بالذات، فها هنا الوجود عين التفرق أو القطع أو الفساد الذي هو عديمي. فقد ثبت أن الألم الذي هو الشر بالذات من أفراد العدم، ولا شك أن الإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدمي. وظاهر أن العدم الذي يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشيء، لا العدم مطلقاً. فإذا، لا يرد نقض على قاعدة الحكماء: إن كلما هو شر

الوجود شر بالذات، فبطلت هذه القاعدة الكلية: إن كل ما هو شر بالذات فهو أمر عديمي.

انظر، الأسفار الأربعة، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٣.

(٢١) قال الدواني على ما في كتاب الأسفار:

والتحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشرية هو العدم، فلا يرد هذا النقض عليهم. وإن أرادوا أن الشر بالذات هو العدم، وما عداه إنما توصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة إلا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات، وينسب إلى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض، فهو وارد.

انظر، الأسفار الأربعة، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٦٣.

بالذات فهو من أفراد العدم، البتة^(٢٢).

وملخص القول، إنَّ الألم، بنظر صدرا، أمر عديمي لا وجودي. وذلك لوجهين: (١) أحدهما اتحاد العلم والمعلوم بالذات، و(٢) ثانيهما اتحاد الوجود والماهية. والنفس حين تدرك سبب الألم، من قبيل تقطع الاتصال، فإنها تدرك أمراً عديمياً يصيب البدن، لمكان اتحادهما به ضرباً من الاتحاد، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء. وهذا الإدراك من نوع العلم الحضورى الذي يتحد فيه العلم بالمعلوم. ووجود تقطع الاتصال هو عين ماهية التقطع، فالنفس وإن كانت لا تدرك العدم المطلق، إلا أنها تدرك هذا العدم بنحو عدم الملكة. إنَّ تقطع البدن يؤذي النفس لمكان اتحادهما به، لكن للنفس نشأت أخرى، فلا يتوقف وجودها على ملازمة الاستعداد المادى، ولا يعتبر فقدان الاستعداد الثابت لها من جهة اتحادهما بالبدن معدماً لوجودها بنحو العدم المطلق.

يسجل السبزواري رفضه القاطع لما أفاده الشيرازي حول مسألة عدمية الألم، بل ويرى أنَّ الطريق إلى كون الألم وجودياً لا يقتصر على كونه إدراكاً، كما يظهر من المحقق الدوانى، وإنما ثمة طرق عدة لإثبات ذلك، وهو يعددها كالاتى:

أ. ليس تقطع الاتصال هو سبب الألم الحصرى، بل إنَّ عدم الملازمة قد تنشأ من سوء المزاج.

ب. كيف تكون الحالة الوجدانية للألم عدماً! والعدم بما هو عدم أينما تحقق وإن كان بنحو عدم الملكة، لا خبر عنه ولا أثر له، وفي تلك الحالة الموجهة المؤذية كلَّ الأثر والخبر!

ج. اعترف الشيرازي في مبحث الحركة والسكون بأنَّ الحركة والمضاف وغيرهما من ضعفاء الوجود [أمور] وجودية، قال: «لكلِّ ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقيق حدِّها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف»^(٢٣). وبناءً عليه، كيف لا تكون الآلام والأوجاع أموراً وجودية!

د. الألم معدود في كتب الفلاسفة من الكيفيات المحسوسة، والكيف موجود.

(٢٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحات ٦٣ إلى ٦٥.

(٢٣) شرح الأسماء الحسنی، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦.

هـ. الاختلاف في سبب الألم، وأنه هل هو التفرّق أو سوء المزاج أو كلاهما. والسبب والمسبب لا يكونان واحدًا، فكيف قلتم إن الألم هو التفرّق نفسه!

و. كيف تكون الآلام نفس الإعدام، وعدم اليد وعدم الرجل وعدم البصر وغيرها حاصلة بقاء حين التنام جراحاتها، ولا ألم فيها إلا أوائل حدوثها، ومعلوم أن الهمّ والغمّ غير الوجد والالم!

ويدرك السبزواري جيّدًا أن اعتبار الألم أمرًا وجوديًا لا يكفي في حلّ المشكلة. ذلك أن الألم في التقليد الفلسفيّ السائد معدود من الشرور، واعتبار الشرّة لا يتناسب مع اعتبار الوجود. ولذلك - وكما ناقش الشيرازي في اعتباره الألم عدميًا - سوف يخضع الدوّاني للمناقشة في اعتباره الآلام شرورًا. فيرى السبزواري أن عبارة الدوّاني القائلة: «هناك شرّان: أحدهما تفرّق الاتصال، والآخر الألم»، تساوي العبارة: «فقد الثمار بالبرد شرّ، والبرد شرّ آخر». وكما أن الشرّ هو فقد الثمار، والبرد، الذي هو كيفية موجودة، ليس شرًّا بالذات حتّى وإن أفسد الثمار، كذلك الأمر في الألم، فهو ليس شرًّا بالذات، وإن كرهته النفس المتألّمة، وليس كلّ ما تكرهه النفس فهو شرّ. فقد يكره الإنسان وجود أشياء كثيرة كالحبّيات والحشرات مع أنها ليست، بما هي وجودات، شرورًا. ففرق بين كون الوجد مكروهًا للإنسان وبين كونه شرًّا في نفسه. نعم، لا مانع من شرّيته بالعرض، ومغالطة الدوّاني نشأت من اشتباه ما بالعرض بما بالذات. بل إن فيها خيرات إضافية كثيرة.

فإنّها من حيث الإضافة الصدوريّة إلى القلم الأعلى خيرات، إذ إن المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها. وكذا من حيث إنّ السعداء والتقريّن بها يرتقون إلى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها. وكذا بهذه الإدراكات المؤلمة يحصل الأطلاع على أحوال أهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون، وأيضًا يعرف قدر مقابلاتها من اللذات. مع أن شرّيته بالذات مع وجوديّتها معارضة بالقياس المنقول عن العلامة الشيرازي، وبالتقسيم والتشقيق الذي ذكره أرسطو في دفع شبهة الثنوية^(٢٤).

إذا، وللاعتبارات السابقة، يمضي السبزواري في التسليم بمنحى وجوديّ للألم. ومنع شرّيته بالذات، ولا مانع لديه من شرّيته بالعرض. وهو يختلف في ذلك عن الشيرازي الذي

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٣.

يذهب إلى التسليم بشرية الألم بالذات، ويمنع وجوديته. ويسوق السبزواري رأيه في سياق الرد على شبهة الدواني. فالألم هو إدراك المنافي إدراكاً حضورياً، والمدرك المنافي هو أمر عديم عند الشيرازي، بينما هو أمر وجودي عند الدواني. بعد ذلك يتساءل السبزواري:

كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وماهيته والحال أن كل وجود ملائم ماهيته ومسؤول عنه الثابت فالجسم يقتضي وجوداً عين الكثرة بالقوة، والكتم المنفصل يستدعي وجوداً عين الكثرة بالفعل، والمتصل القار وجوداً قاراً، وغير القار وجوداً غير قار، والنار وجوداً نزاعاً قطعاً، وسم الحية وجوداً لذاعاً، وهكذا. ولا شيء منها شروراً لذواتها وماهياتها، فهكذا في الألم. وإنما لا يمكن أن توصف بالشرية لذواتها. لأن ما يعد شراً لشيء هو ما هو مناف لوجوده، وهذا إنما يتم فيما كان موجوداً أو لا حتى يكون شيء منافياً له، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الأولي الأزلي لنفس الوجود للآعيان الثابتة اللازمة للأسماء المستفيضة بالفيض الأقدس في المرتبة الواحدة للخير المحض، فلا شينية إلا شينية الماهية. وبالجملة، الاستدعاء في العلم للوجودات الخاصة في العين. والذي يدل ذلك دلالة واضحة عليه، أنه لو كانت الآلام شروراً بالذات، والذاتي لا يختلف ولا يتخلف، لكانت هذه في علم الله تعالى أيضاً شروراً، ولا سيما أن علمه تعالى بها حضوري، وهو عين المعلوم، وحيث لا يحكم عليها بالشرية هناك، لفعليته، وكون علمه تعالى فعلياً، وعدم انفعاله وتأثره. إذ لا مادة له ولا ماهية له وراء الإثنية البحتة، علمنا أن شرية الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات ووجودات، بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي عديمات أو مستلزمات لها حتى يكون شريتها بالعرض بواسطتين. ولو فرض أن تحصل فنون الأوجاع لأحد ولا سيما لو كان طالباً لمعرفتها من حيث إن العلم بكل شيء أولى من الجهل بها، وفرض أن لا يكون له تأثر وانقهار، لكانت كلها بهاءً وكمالاً له؛ لأنها وجودات، فثبت أن الشرور بالذات أعدام، والآلام وإن كانت مؤذية فليست بشرور بل خيرات؛ لكونها وجودية^(٢٥).

وبهذا، يكون السبزواري قد وصل بالألم إلى مستوى الوجود والخير، وذلك انطلاقاً من الثبوت العلمي الذي يتماهي فيه الألم مع كونه حالة إدراكية محايدة للوجود في صميمها، وإن كانت متماهية معه في واقعها. وبذلك لا يعود للسؤال حول شرية الألم من معنى يذكر، فضلاً عن اندفاع الإيراد المذكور من أصله.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٤.

هكذا استقرّ مفهوم الألم في كتابات المتأخرين على قاعدة الوجود والكمال. فيذهب الميرزا الشاه آبادي في رشحات البحار إلى أنّ الشرّ قد يطلق على أمر عديمي، وقد يطلق على أمر وجودي. وإطلاقه على الوجوديات، كالقول:

إنّ الشيطان شرّ [...]، وهذا إن كان شرّيته بالنسبة إلى نفس ذاته، أو كمال ذاته فهي غير معقولة، فإنّ الشيء لا يكون مغنياً لذاته، ولا مغنياً لكمال ذاته، وحينئذ فلا يكون شرّاً بالنسبة إلى ذاته، فلا بدّ وأن يكون شرّاً بالنسبة إلى أمر آخر، بحيث يوجب عدمان ذات أو عدمان كمالها، وإلا فلا معنى لشرّيته بالنسبة إلى ذلك الآخر، مثلاً كون البرد شرّاً لذاته أو كمالها [...] . وأما كون البرد شرّاً لوجود الفاكهة أو كمالها، فلا محال إن لم يوجب فقدان الفاكهة ولا كمالها [...]، وعلى هذا فالشرّ الحقيقي هو عدم الفاكهة أو عدم كمالها، وإطلاق الشرّ على وجود البرد إنّما هو من باب التجوّز والمساخنة. فإنّ البرد ما لم يترتب عليه ذلك وأمثاله لا يكون إلّا خيراً؛ لأنّه أمر وجودي، وحيث ترتب على هذا الأمر الوجودي ذاك الأمر العدمي الذي هو شرّ بالحقيقة، يتجوّز عليه إطلاق الشرّ [...] (٢٣).

والألم بلحاظ حقيقته التي هي الإدراك أمر وجودي، وكمال لا ألم فيه. فهو ألم بلحاظ ما يدركه؛ أي فقدان العضو مثلاً؛ ولذا لو لم يدرك فقدان بحاسة فلا يتألم به، «كما أنّ اللذة هي إدراك وجدان الملائم، ولذا لو فقد حسّاً من حواسّه فقد فقد اللذة الخاصّة بتلك الحاسة» (٢٤).

وعليه، تترتب:

الآثار على الأفعال خيراً وشرّاً باختلافها بحسب وجوداتها الخاصّة سعةً وضيقاً، بحيث كلّما كان وجوده أوسع فخيريته أشدّ، لمساوقته معه، والعكس بالعكس. وبالجملة فالشيء لكثرة جهات وجدانه يصير أشدّ وجوداً، و يترتب عليه الخيرات. ولكثرة جهات فقدانه يصير أضعف وجوداً، و يترتب عليه الشرور؛ فالسعة والضيق في الوجود بحسب هاتين الجهتين (٢٥).

(٢٦) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحتان ١١٧ و ١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١٩.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٣ و ٩٤.

مقاربة الآلم العرفانيّة

انطلاقاً من نزعة تجرّيبية وجدت مادّتها الأولى في مقولات علماء الطبّ قديماً مع جالينوس ومحمّد بن زكريّا الطيّب وأمثالهما، تلك المقولات التي ارتكزت إليها نظريات الفخر الرازي لاحقاً - يقتصر الآلم في بعده الحيويّ على المجال الحسيّ، وينظر إلى الإدراك العقليّ على أنّه حالة صوريّة بحثة لا تختزن في ذاتها على أيّ مادّة شعوريّة. فيما تحتكم النظرة الفلسفيّة للآلم إلى تراتبيّة متفاوتة من حيث مستويات الإدراك. فالآلم كيفيّة نفسانيّة تشتدّ قوّة ووضوحاً كلّما أوغلنا في التجريد حتّى تكتمل عند الآلم العقليّ من دون أن تفتقد شيئاً من مقوماتها، بل يمكن الحديث عن نشاط جذريّ للآلم ينأى به عن المجال المبتذل لعالم الكيفيّات العارضة. وهو آلم الفراق المطبوع بصبغة روحانيّة تحيل إلى جوهر الرحمة الإلهيّة، وتعمل على إيقاظ السؤال الفطريّ في دواخلنا، وتسهم في إعادة لحمتنا مع العالم الأصليّ.

وفي سبيل صياغة مقارنة مفهوميّة عن الآلم العقليّ، ساق الفلاسفة (ابن سينا، الشيرازي) بيانات متقاربة للمقارنة بين الآلم الحسيّ والعقليّ. ويمكن مقارنة تلك البيانات بالقول: إنّنا عندما نلمس شيئاً حارّاً نتألّم، وكذلك قد نجد المرارة فيما نتذوقه، فالآلم إحساس تتكيّف به حواسنا وتدرّكه نفوسنا. وقد نتخيّل الحوادث المؤلمة التي مرّت بنا، ونقوم باستحضار أوجاعنا من داخل ذاكرة المرض، ولربّما سادت أجواء الكآبة واستبدّت حالات التشاؤم بنفوسنا عند استماعنا لأخبار محرّنة، أو انتابتنا الهواجس المقلقة إزاء مآلات المستقبل، فنعاني بسبب ذلك آلاماً لا تقف عند حدود الوجد الحسيّ الذي تتكيّف به أعضاؤنا، وإنّما تمتدّ بسطوتها إلى حدود الخيال والوهم، بل وقد يصل شعورنا بالآلم إلى تخوم عالم العقل نفسه. فنشعر باللذّة نتيجة معاشتنا لأوضاع عقليّة ملائمة، كما لو حصلت لنا حالات من الأنس واللذّة عند تكشّف حقائق كنّا نجهلها بعد طول عناء وتفكير، أو نشعر بالآلم نتيجة معاشتنا لأوضاع عقليّة غير ملائمة؛ فننتألّم بصمت عند إدراك حجم تخلفنا عن ركب الحضارة بعدما كنّا سباقين فيها، وافتقادنا العلوم والخبرات والتجارب التي تسبّبت بتفوّق الحضارات المادّيّة علينا. وكما أنّ النفس تتألّم بالصورة المؤلمة عند إدراكها ونيلها، كذلك تتألّم بإدراكها الوجدانيّات المؤلمة كالجوع والعطش، أو المشهودات التي تحصل لأهل الشهود.

وقد ينشأ الآلم بسبب وجود عوامل تحول دون نيل النفس لما يلائمها، من الراحة واللذّة والسعادة والطمأنينة والأمن. ويتفاوت إدراك الآلم بحسب اختلاف مدارك الإنسان من

الحسّ والنفس والعقل، وبحسب اختلاف مستوى إدراكها قوةً وضعفًا. يتحكّم هذا التفاوت في مستوى معايشتنا للألم شدةً وضعفًا. كما وتختلف الآثار خيرًا وشرًا باختلاف المؤثر وتفاوته. وإلى جانب التفاوت في طبيعة المدركات، ثمة عوامل أخرى تتحكّم في درجة الألم، وبالتالي قدرتنا على تحمّله. إنّ شدة الألم وضعفه يشير إلى النسبية الموغلة في طبيعة الألم الشعورية، إذ لا يمكن العثور على ذلك الشيء الذي يكون نقصًا وشرًا من الجهات جميعًا. ولذلك، فإنّ الألم بشيء يختصّ بالجهة التي يكون معها نقص وشر. وتختلف الأفعال بالقياس إلى كلّ واحد من القوى ملائمةً ومنافرةً، كالمسموعات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والملبوسات. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر القوى الإدراكية. فإنّ الطعم المرير شرّ بالنسبة إلى الشهوة، وعدم الغلبة شرّ بالنسبة إلى الغضب، والمغالطة شرّ بالنسبة إلى العقل النظريّ، والقيح شرّ بالنسبة إلى العقل العمليّ. ولا يشترط أن يكون ما هو شرّ بالنسبة إلى قوة ما مثلاً شرًا ونقصًا بالنسبة إلى قوة أخرى. وللنفس رتبة متقدمة على البدن، تجعلها قادرةً على التحكّم بالألم الحاصل من جهته والسيطرة عليه إلى حدّ إيصاله لدرجة الصفر، وذلك وفق المستوى الذي تكون عليه النفس الإنسانية في تعاملها مع الألم. فما يكون ألمًا عند ذات لا يعتبر ألمًا بالضرورة عند ذات أخرى. ولذلك نجد أولئك الذين خضعوا المستوى عال من الترويض والتمرين يتعلّبون على الألم في لحظة اختلاء بالنفس، وقد لا يتعارض هذا المعنى مع حقيقة احتواء النفس على طاقات كامنة ومعترف بها لدى خبراء فنّ العرفان.

إنّ الألم النفساني أشدّ على النفس من الألم الحسّي، وهذا الادّعاء قد يكون مقبولاً ومفهوماً لدى شريحة واسعة من البشر. ومع ذلك، لا نجد نفس المستوى من الوضوح والتسليم عند الحديث عن الألم العقليّ، على الرغم من إصرار الفلاسفة على اعتبار الألم العقليّ في رتبة متقدمة على سائر أنواع الألم. فما هي طبيعة هذا الألم؟ يمكن القول إنّ الألم العقليّ هو الشعور بالنقص أو فقد الكمال الواصل إلى النفس من حيث تشعر به. وهذا يصحّ بالنسبة إلى الإنسان الذي تتوفر فيه عوامل القوة والاستعداد والنقص. ولكنه لا يصحّ بالنسبة إلى العقل ذاته وبلحاظ رتبته الكاملة والتي لا تخالطها عوامل النقص والقوة والاستعداد. مع أنّ اللذة تصحّ فيه لتوفّره على الكمالات وشعوره بها على الدوام. إلّا أنّ الألم بوصفه شرًا يلحظ على الدوام بنحو إضافي. وبناءً عليه، يذهب الميرزا الشاه آبادي في رشحات البحار إلى أنّ الشرّ قد يطلق على أمر عديمي، وقد يطلق على أمر وجودي. وإطلاقه على العدميات على نحوين: فإنّ ذلك الأمر العدمي إمّا لا يقتضيه ذات الشيء، ولا

يمكن حصوله له، كعدم كل مرتبة عالية بالنسبة إلى المرتبة السافلة، كعدم كون العقل الأول إلهًا، والعقل الثاني عقلًا أولًا؛ فإنه فقدان كمال لا يقتضيه ذاته، ولا يمكن حصوله له. أو مما يقتضيه ذاته ويمكن حصوله له، كعدم كل مرتبة نازلة المرتبة العالية في قوس الصعود؛ فإنه يقتضيه ذاته، ويمكن حصوله له، وهذا في عالم الهوى. فعالم الجبروت والملكوت وعالم المثال لا يخلو عن شوب شرية لا يمكن ارتفاعه، وعالم المادة كذلك بالنسبة إلى الصور النوعية، إلا أنه يمكن ارتفاعه ويقتضيه ذاته^(٢٩).

وفيما يخص الله تعالى فقد أثبت الفلاسفة اللذة له تعالى، بمعنى إدراك الملائم لا بمعنى اللذة المزاجية^(٣٠). أما الألم فهو منفي عنه تعالى مطلقًا. وهذا المعنى يدفعنا للانتقال من الألم الحسي أو النفساني إلى الألم العقلي بحذر شديد، ذلك أنه لا ينبغي أن نفهم من الألم العقلي المضمون نفسه الذي يحمله الألم الحسي، وإن كان الاشتراك بينهما لا يقتصر على اللفظ بحيث يكون الألم العقلي فاقدا لأي نوع من الدلالة على مضمون الألم بالمعنى الحاصل للحس، وإنما تتنوع طبيعة الألم بتنوع العوالم والمدارك من الحس والخيال والوهم والعقل، فيكون في كل نشأة بحسبها. وقد تشاركنا الحيوانات في إدراك الألم الحسي، كما قد يكون لها مشاركة معنا في الآلام الخيالية والوهمية لا سيما على القول بتجرد النفس الحيوانية نوعًا من التجرد، ووحدته الإنسان من يتابع مسيرة الألم ويوصله إلى مشارف العقل. هكذا تتابع الفلسفة النفس وهي تتألم بالصورة المؤلمة ألما حسيًا أو خياليًا أو وهميًا أو حتى عقليًا. فإن للعقل أيضًا ما ينافره وما يلائمه، فيعجب ببعض الأفعال كالإحسان، ويستغرب من أفعال أخرى كالظلم، من غير ملاحظة سائر القوى فيه. كأن يكون الظلم باعتبار تعلقه بحواسه أو الإحسان إلى نفسه، بل بالظلم والإحسان ولو لم يكونا عائدتين إليه يتهيج وينقبض، ويسر ويحزن، وهذا من أوائل البديهيات كما يقول صاحب رشحات البحار^(٣١).

وينقل ابن سينا عن جماعة أنهم أنكروا وجود اللذات والآلام العقلية، وزعموا أن لا لذة إلا في المحسوسات. وفي المقابل ذهب محققو الفلاسفة والمتكلمون إلى القول بوجود اللذات والآلام العقلية؛ وفي سبيل صياغة مضمون معرفي عن الألم العقلي، يرى ابن سينا

(٢٩) انظر، رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحات ٩٣ و ٩٤.

(٣٠) «أجل مبتهج بشي، هو الأول بذاته؛ لأنه أشد الأشياء إدراكًا لأشد الأشياء، كمالًا الذي هو بري، عن طبيعة الإمكان والعدم، وهما منبع الشر، ولا شاغل له عنه»، انظر، شرح الإشارات، مصدر سابق، الصفحة ٣٥٩.

(٣١) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحة ٩٣ و ٩٤.

أن حصر السعادة في اللذة الحسّية بالمعنى الذي يفهمه الجمهور يستلزم إنكار السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت. ويترتب على ذلك التسليم بأن الحال التي تعترى الحيوان نتيجة مباشرة للمطعوم مثلاً ألدّ من الحال التي تعترى الملائكة بسبب القرب في درجات الكمال. ولأنّه لا يصحّ التسليم بذلك، تطرّق ابن سينا لتعريف اللذة والألم ليثبت بالنظر الحكمي أنّ سعادة النفوس العاقلة أتمّ من سعادة النفوس الحيوانية، وكذلك الشقاوة لأهلها. ومجمل ما أفاده هو أنّ النفس تشعر بالسرور والنضرة والسعادة بسبب ما يعترىها من خير وكمال. ويوصف هذه الشعور باللذة. وهو شعور حيّ قد يترجم عبر الحواسّ والقوى الشهويّة والغضبّيّة، إلّا أنّ بعض الناس يؤثرون لذّة العفة والحشمة والرئاسة على اللذات الحسّية، ويؤثرون الغير على أنفسهم بالإنعام عليهم باللذيق الحسّي، ويستصغرون الجوع والعطش حفاظاً على ماء الوجه لما يجدون من لذّة في ذلك الإيثار، بل ويركبون المخاطر وهول الموت لما يتوقّعون من لذّة الحمد ولو بعد الموت! وما ذلك إلّا من جهة أنّ ما هو أثر عند شخص فهو ألدّ بالنسبة إليه. وحيث إنّ قوام اللذة في الإدراك والقوى العقلية أقوى إدراكاً من القوى الحسّية، قالوا إنّ اللذات التي تدرّكها قوى الباطن أشرف من اللذات المدركة بالحسّ الظاهريّ. ذلك أنّ مخزوننا العقليّ لا يتناهى عدداً، ولا ينقطع وجوداً، وأفكارنا العقلية تلامس كنه معقولاتنا، وتنفذ إلى حقائق الوجود الثابتة، ويزداد العقل قوّة بزيادتها، بينما تقف مدركاتنا الحسّية عند الظواهر والقشور، ولا تتجاوز الظواهر المتغيّرة، ويضعف الحسّ ويفسد كلّما زادت مدركاته. ومن الواضح أنّ المدرك إذا تجرّد عن الموادّ يكون وجوده أقوى. ولهذا تفاوت لذاتنا وآلامنا بحسب نوعية الإدراكات الحاصلة لنا. فإنّ التلذذ بالكمالات العقلية - عند التنبّه لها - أكثر كميّة وأقوى كميّة قياساً إلى الإدراكات الحسّية ونحوه، وكذلك التأمّل بها عند الالتفات لفقدائها. يلتذّ العقل بالمعارف؛ كالتذاذه بتعقّل الواجب بقدر المستطاع وبتمثّل نظام الوجود تمثّلاً تامّاً مطابقاً لما هو عليه، فإذا حصلت له مضاهاة علميّة للعالم العينيّ، بأنّ اتّحد بالعقل المستفاد، صار بإدراكه المعارف كلّها ذا لذّة عقلية. وإذا حصلت له مضاهاة عينية للعالم العينيّ، بأنّ اتّحدت النفس بالعقل الذي هو الموجودات كلّها، صار حينئذٍ لاذاً ولذّةً وملتذاً. وبهذا، يكون الشيرازي قد أوصل اللذّة في درجة اكتمالها من مستوى الكيف النفسانيّ إلى مستوى الجوهر العقليّ، اللذّة العقلية إذاً جوهر لا كيف. ولذلك، ترى الذين أوتوا حظّاً من اللذات العقلية يستحقرون طبيّات الحياة الدنيا، ويتركون اللذّة الحسّية لأجل اللذّة العقلية، بل

ويتحمّلون الألم الحسي ولا يكادوا يشعرون به مقابل لذاتهم العقلية. وقد حكي عن بعض تلامذته بتفرّق أو صالته قتلاً حيث رأى في ذلك دلال الجمال! وفي المقابل، فإن التأم بإدراك النفس صورة فقدانها تلك الكمالات وحرمانها من تلك الخيرات والذي هو الألم العقلي؛ هو الألم على الحقيقة. فكما أنّ اللذة متوقّرة في هذا العالم بكلّ مراتبها من الحسي والعقلي، كذلك الألم، بل حتّى أولئك الذين كشفوا أسرار الوجود من وراء حجاب الحس، ورأوا الحقائق من دون حجاب لحضورهم في أبعاد الإنسانية ومراحل الوجود جميعاً، هؤلاء أيضاً يتحمّلون الآلام والمعاناة لرؤية غيرهم عاجزين عن بلوغ ذلك المقام. وذلك أنّ:

الأشخاص الضعاف في عقولهم وإدراكهم في أمان من المعاناة الروحية والازداعات العقلية، على خلاف من يتمتّع بالعقل الكامل والإدراك الحذق، حيث تزداد معاناته ومصابه. ومن المحتمل أن يعود إلى هذا المعنى كلام الرسول، [صلى الله عليه وآله وسلّم] القائل: «ما أودى نبيّ مثل ما أوديت»، لأنّ كلّ من يدرك جلال الربّ وعظمته أكثر، ويقف على المقام المقدّس للحقّ جلّ وعلا بشكل أعمق، يتألم ويتعذب من جزاء عصيان العباد وهتكهم للحرمة أكثر. وأيضاً كلّ من كانت رحمته وعنايته وشقيقته على عباد الله أكثر، تأدّى من اعوجاج العباد وشقائهم أكثر. وقطعاً كان خاتم النبيّين، صلى الله عليه وآله وسلّم، في كلّ هذه المقامات والمنازل الكمالية، أكمل من جميع النبيّين والأولياء وبني الإنسان فتكون محنة وآلامه أعمق^(٣٢).

إذاً، بمقدورنا الحديث عن الألم العقليّ متمثلاً في الألم النبويّ الناشئ من اطلاعه على معاناة الإنسان وقد افترق عن أصله الأوّل، فما هو المقصود بألم الفراق!

منذ أن جعل للإنسان مقام الخلافة في الأرض، كان عليه أن يطوي مسيرة حياته في سفر كيانٍ دائمٍ ميمّنا شطر وجهه من أرض الهيولى والاستعداد، إلى سماء النورانية والفعليات. فهو أبداً بين آفة العدم واستملاك الوجود. يتأرجح بين ألم الفراق ونعيم اللقاء إلى أن تدرّكه الرحمة الرحيمية، وتنشئه من جوار الرحمة الرحمانية. هكذا استقرّ الألم في الرؤية العرفانية على قاعدتي الرحمة والفراق. فالألم رحيم، إذ يتشغل النفس من حضن الطبيعة وخدرها، ويفجّر كوامنها وقابليّاتها، ويدفع بها نحو تلمس الطريق إلى استملاك الوجود الحقّ، ولا يتحوّل الألم إلى شقاء ومعاناة مريرة إلّا حين تغرق النفس في وحل الفراق، بتناقلها إلى أرض النسيب والعدميات، ونكوصها عن

(٣٢) الإمام الحميني، الأربعون حديثاً، تعريب محمّد الغروي، الطبعة ٤ (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٨٣.

وظيفتها في استملاك الوجود الحق. وعليه، يقارب العرفاء قضية الألم من خلال النظر إليه باعتباره من مظاهر رحمة الله تعالى بعباده. ويتم التأسيس لمفهوم الألم الرحيم، عرفانياً، على قاعدتي السبق «سبقت رحمته غضبه»، والسعة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٣٣). فالوجود كله رحمة، وهذا النظر يشمل حتى نار الآخرة، فالتار صورة الغضب الإلهي وباطنها الرحمة، لأنها خلقت لأجل تخليص العباد عن لوازم أعمالهم^(٣٤).

فهي تطهر الإنسان من ظلمات النفس، وتهينه ليكون قابلاً للشفاعة، فالتار - بالنظر العرفاني - صورة الرحمة الإلهية لأهل التوحيد. بل ويثبت ابن عربي ذلك للكفار أيضاً، إذ العذاب عنده من العذب. والخلود في النار لا ينافي التذاذ أهلها بها بناءً على مذهبه القائل بعدم الخلود في أليم العذاب، وإن كان نفس الخلود في النار من الضروريات^(٣٥). وكذلك الألم الديوي، إذ يمكن النظر إليه نظر الرحمة، كونه يحول دون طغيان النفس وتمردّها وخروجها عن السيطرة؛ فإن ألم الرياضة الروحية ومشقة العبادة من شأنه أن يطهر النفس ويحررها من أسر التعلقات الباطلة^(٣٦). وكما يشرح الطبيب بمشرطه جسد المريض لمداواته وعلاجه، وقد يستدعي الأمر موقفاً استثنائياً في الحالات الميؤوس من شفائها، والتي يتسبب وجودها بإضرار مجموع البدن. تعتبر الشدة على الكفار وقتالهم رحمة ولطفاً من الألفاظ الخفية للحق، ليس بسبب النفع الذي سيعود على المجتمع من خلال درء فتنة الكفر وضلالاته فحسب، بل بسبب ما يترتب على ذلك من قتل رحيم. فإن سيورة الزمن الممتدة من شأنها أن تراكم من عذابات الكافر الميؤوس منه إلى ما لا نهاية، ولا شيء يقلل من عذاباته سوى قطع تلك السيورة عليه^(٣٧).

وملخص القول، فالكل واقع في طريق الله، وكل ما يقع في طريق الله فهو رحمة، إلا أن يعترضه لصوص الطريق، ويحول اعتراضهم له دون متابعة الطريق، ووقوعه في الألم. وهكذا، تقع في البيانات العرفانية على تقديرات للألم، تقتزن بالحالات السلبية التي يكون

(٣٣) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٣٤) الإمام الحميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، الطبعة ١ (قم: مؤسسة باسدار إسلام، ١٤٠٦هـ. ق.)، الصفحة ٢٠.

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٧٦.

(٣٦) للمزيد: انظر، الأربعون حديثاً، الصفحة ٣١٤.

(٣٧) للمزيد: انظر، الإمام الحميني، وصايا عرفانية - تجليات رحمانية، الطبعة ٣ (بيروت: بيت الكاتب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، الصفحة ٢٣.

عليها الإنسان بحسب أعماله وملكاته ومعتقداته.

إن وصف النار والجنة الوارد في كتاب الله وأحاديث الأنبياء والأولياء، يتعلّق غالبًا بنار الأعمال وجنّتها اللتين أعدّتا للأعمال الصالحة والسيئة. وهناك إشارة خفية أيضًا إلى جنة الأخلاق ونارها، وأهمّيتهما أكبر. وأحيانًا يشار أيضًا إلى جنة اللقاء ونار الفراق، وهذه أهمّ من الجميع^(٣٨).

وإن «جهنّم الكافر وجهنّم العقائد الباطلة أشدّ بدرجات وأكثر إحراقًا وظلمة من ذينيك الجهنّمين اللذين مرّ ذكرهما [أي جهنّم الأعمال، وجهنّم الملكات الفاسدة]»^(٣٩).

يتحدّث العرفاء إذاً عن ألم خاصّ، هو ألم الفراق. وتقدّم عند الحديث عن الألم الحسيّ أنّ نفس التفرّق لا يسبّب الألم، وأنّه ما لم تحصل صورة التفرّق في القوّة المدركة فلن يتحقّق الألم. فالجمادات إذا لا تتألم وإن حصل لها التفرّق. وما هو شائع في الأدب الصوفيّ من إضفاء صبغة شاعريّة على الجمادات إنّما هو نوع من الأنسنة للأشياء، وعلى سبيل المثال نجد أنّ جلال الدين الرومي «يوتسن» الناي إذ يمثّل بألمه وحزنه بسبب افتراقه عن أصله القصبيّ. ولاحقاً، سوف تتفقّ الروى العرفانيّة عن الجمادات وهي تسبّح بحمد ربّها وتكشف عن ذاتها وهي تنضح بالشعور والحياة والألم. فما الذي كان يقصده الرومي في تمثيله بالناي؟ أليس الألم الحقيقيّ هو ذلك الألم الحاصل من سبب جوهريّ يرجع إلى فكّ الارتباط والتعلّق بالأصل الأوّل للأشياء، ذلك أنّ التعلّق بالأصل تفتّضه الطبيعة الوجوديّة للإنسان الذي يدرك من خلالها أنّ حقيقته بل وجميع الحقائق الإمكانية تساوي عين التعلّق بالمبدئ القيوم. وبالتالي، فكلّ ما يتنافى مع هذه الحقيقة سوف يتسبّب بالألم لموجودات عالم الفقر والإمكان. وفق هذا المنحى، إن تفرّق الاتصال يوجب التألم للأحياء فحسب بل حتّى للجمادات، وهكذا يمكن أن نعيد قراءة التمثيل الوجوديّ بين ألم الإنسان وألم الناي من خلال الحزن الذي يصيب الأشياء كافّة وهي تفرّق عن أصلها الأوّل. غاية الأمر، علينا أن نحسن القراءة العرفانيّة هذه بحسن الإصغاء إلى وجع الكائنات: أصغ إلى الناي، واسمع ما يحدثك به، ما ذلك الشيء الذي يصدر عن الناي فيستبدّ بنفسك ويتخلّل وجدانك؟

(٣٨) الأرمعون حديقاً، الصفحة ٣٦.

(٣٩) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٥ و ٤٦.

يتابع الرومي، في مطلع ديوانه المثوي:

اسمع الشكوى من الناي الحزين

قصّة الفرقه يحكيها الأنين

قطعوا القصباء فالتاع القصب

واستحالت للورى بوق العتب

ليت صدري يتشظى بالفراق

كي أثبت الكون سرّ الاشتياق

شطّ الدار بنا عن أصلنا

يا حنين الروح أرجع وصلنا

فالناي يروي لنا قصّة الفرقه الموجهة عن أصله القصبيّ، والإنسان هو الوجد ذاته وقد افترق بنفخة الروح الأزليّة. فالإنسان هنا هو الناي الممسوس بنفخة المعشوق (ونفخت فيه من روجي)، وقد قطع عن أصله وأصيب جوفه بفراغ لا يعبته سوى أنين الشكاية ومرارة الفراق. وما علينا سوى أن نحسن الإصغاء لما تقوله الكائنات ولو بصمت؛ كي نخرج من حيّز السكر والخدر الذي يغمر كيانا الساقط في وحل المادّيّات، ونصحو أنفسنا على مملكة الخير والكمال، لتميّن المؤلم من الملدّد، ونختار المؤلم في موافقة الحقّ، ولا تشهد الألم بل تجد اللذة في نفس المؤلم، فتصمدح ببدء العشق: لو قَطّعتني البلاء إرباً إرباً ما ازدادت لك إلّا حبّاً حبّاً. وقد تلتحق بقافلة العشاق الذين يختارون الآلام على الملاء، ثم يجدون اللذة فيما يؤلمهم بغلبة شهود فاعله^(٤٠). ولهذا السبب، لن يعير العرفاء أدنى اهتمام أو التفات إلى الألم الحسّيّ، لكونه من جملة عالم الحسّ المنظور إليه نظراً آليّاً. فإنّ الحسّ طريق إلى ما هو أرقى وأسمى، ولا يكتسب مضمونه إلّا في هذا الإطار. وكلّ الخير والكمال إنّما هو في الالتذاذ بإعادة اللحمة مع العالم الأعلى، وكلّ الشرّ والنقص إنّما هو في التأمّن بالفراق عن المنبع الأصليّ. ويمتدّ ألم الفراق إلى مساحات أشدّ غوراً ممّا نعتقد. فإنّ قدرتنا على فهم ألم الفراق

(٤٠) للمزيد عن مفهوم الصحو، انظر، أبو بكر الكلاباذي، العرف للنهب أهل الصوّف، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣)، الصفحتان ١٣٥ و ١٣٦.

مع المطلق تقتصر على تجاربنا البشرية التي تشير بوضوح إلى أننا نتألم حين نفارق الشيء المحبوب، ويتراكم ألمنا ويتكثف كلما زادت المحبة وتعمق وعينا بها، ومن الطبيعي حينئذ أن لا نصل إلى الوعي التام بألم فراق المحبوب الأزلي الذي ترتبط به برباط المحبة المطلقة. وما يمكن لنا أن نطلع عليه في هذا الشأن هو إشارات وردت في النصوص تفيد أن ألم الفراق يفوق العذاب الأخروي بكثير، بحيث لا طاقة لمخلوق في الصبر عليه. يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام، في دعاء كميل: «فهني يا إلهي وسيدي ومولاي وربّي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك». وتمتلي النصوص بالحديث عن آلام الآخرة الحقيقية، التي لا يمكن لآلام الدنيا أن تضارعها في شدتها^(٤١). وإذا كنا لا نتصور حقيقة ألم العذاب في جهنم، فأنتى لنا أن نتصور حقيقة ألم الفراق! يعلّق الإمام الخميني، رحمه الله، على هذا المقطع من الدعاء بقوله:

أنا الأعمى القلب لم أستطع حتى الآن أن أقرأ بجدّ هذه الفقرة وبعض الفقرات الأخرى في هذا الدعاء الشريف، بل أقرأها بلسان علي، عليه السلام، ولا أعرف ما هو هذا الشيء الذي يعدّ الصبر عليه أشدّ من الصبر على عذاب الله في جهنم. ذلك العذاب الذي [ناره] تطلع على الأفئدة. كأنّ عذابك هو نار الله التي تحرق الفؤاد. لعلّ هذا العذاب فوق عذاب جهنم. نحن عمي القلوب لا نستطيع إدراك وتصديق هذه المعاني التي هي فوق الفهم البشري. فلندع هذا لأهله الذين هم قليلون جداً^(٤٢).

إذاً، تتمحور البيانات العرفانية حول ترجمة الرمز الوجودي لكياننا والتي تكمن في أنّ التعلّق بالحقيقي هو سرّ وجودنا، وأيّ تعلّق آخر هو اغتراب ووهم من شأنه أن يتسبّب لنا بآلام حقيقية. كما هو الشأن في حبّ الدنيا^(٤٣)، بل إنّ الأكثر تعلّقاً بها أشدّ تألماً وقلقاً

(٤١) للمزيد، انظر، الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٤٢) وصايا عرفانية، مصدر سابق، الصفحة ١٠٥.

(٤٣) كلما نظرت إلى هذه الدنيا بعين المحبة والتعظيم، وتعلّق قلبك بها، ازدادت حاجتك بحسب درجات حبّك لها، وبان الفقر في باطنك وعلى ظاهرك، وتشتّت أمورك واضطربت، وتزلزل قلبك، واستولى عليه الخوف والهم، ولا تجري أمورك كما تشتهي، وتكثر غمّياتك ويزداد جشعك، ويغلبك الغمّ والتحصّر، ويتمكن اليأس من قلبك والحيرة (من كثر اشتياكه بالدنيا كان أشدّ حسرة عند فراقها) [...]. أمّا أهل الآخرة، فإنّهم كلّما ازدادوا قرباً من دار كرم الله، ازدادت قلوبهم سروراً واطمئناناً، وازداد انصرافهم عن الدنيا وما فيها. ولولا أنّ الله قد عيّن لهم آجالهم لما مكثوا في هذه الدنيا لحظة واحدة. فهم، كما يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام: «نزلت أنفسهم في البلاء، كالتى نزلت في الرخاء، ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم، لم تستقرّ أرواحهم في أحسادهم طرفة عين شوقاً إلى التراب».

وحسرة^(٤٤). إلا أن ما تقصر معرفتنا عن فهمه هو نوع آخر من ألم الفراق، وهو الألم العرفاني على الحقيقة، وهو ألم الاحتجاب الخاص بالأولياء، فهم مع كونهم أولياء الله، يحصل لهم الفراق حصولاً قسرياً لوقوعهم في عالم الطبيعة.

فإن الوقوع في الكثرة، ونشأة الظهور، والاشتغال بالتدبرات الملكية، بل التأييدات المملوكية، يعدّ كلّ ذلك للمحبين والمنجذبين ألم وعذاب ليس بمقدورنا أن نتصورهما. إن أكثر أنين الأولياء إنما هو من ألم فراق المحبوب والبعد عن كرامته، كما أشاروا إلى ذلك بأنفسهم في مناجاتهم، على الرغم من أنهم لا يحجبهم حجاب ملكي أو ملكوتي، وقد اجتازوا جحيم الطبيعة الذي كان خامداً غير مستعر، وقد خلوا من التعلّق بالدينا وتطهّرت قلوبهم من الخطيئة الطبيعية. إلا أن الوقوع في عالم الطبيعة هو بذاته تلذذ طبيعي وقسريّ مما كان يحصل لهم ولو بأقلّ مقدار، فكان ذلك من باب الحجاب. وفي ذلك يقول رسول الله، صَلَّى الله عليه وآله وسلّم: «ليران على قلبي وإني لأستغفر الله في كلّ يوم سبعين مرّة»^(٤٥).

إننا نخاف من الألم، ونسعى إلى الراحة واللذة، ومرجع ذلك إلى حبّ الذات، إذ يحرص الإنسان على توفير أسباب راحته وسعادته والقيام بتحصين ذاته ووقايتها من الأمراض والآلام ما وسعه إلى ذلك سبيلاً، وهو يفعل ذلك مدفوعاً بفطرة حبّ الراحة التي فطرت عليها العائلة البشرية كافّة. بل إن المحرك الرئيس والدافع الأصليّ لأنشطة الإنسان جميعاً، وفقاً لبعض الأنظار، هو حبّ الذات، أي حبّ اللذة وبغض الألم. وحبّ الذات ذاتي للإنسان، ولا معنى لانتزاعه عنه إلا بانتزاع ذاتيته وتبديلها إلى شيء آخر غير الإنسان. وعليه، فالدافع من وراء عمل الظالم الذي هو حبّ الذات، هو نفسه المحرك للشريف إلى عمل الخير. فهما شريكان في أصل الالتذاذ، واندفاع كلّ منهما وراء ما يلتذّ به، وإنما

انظر، الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحتان ١٥٥ و ١٥٦.

إن ما هو مذموم، وأساس ومثاق جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهلك، ورأس جميع الخطايا والذنوب إنما هو حبّ الدنيا الناشئ من حبّ النفس. فهو رأس الخطايا جميعاً. فالذنا المذمومة هي في داخلك أنت، والتعلّق بغير صاحب القلب هو المرجع للسقوط.

انظر، وصايا عرفانية - تجليات رحمانية، مصدر سابق، الصفحة ١٧.

في هذا الزمان الذي نعيش فيه والدنيا تعاني من القطبين القويين، فإن ألم العذاب الذي يشلّ به رؤساء تلك الدول والوان القلق المهلكة التي يعيشها كلّ قطب تجاه القطب الآخر لا يمكن أن يقاس بالآلام ومشاكل الشرائع المتوسطة بل وحتى الفقيرة.

انظر، وصايا عرفانية - بلسم الروح، مصدر سابق، الصفحة ٤٢.

(٤٥) الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الصفحة ١٤٩.

يختلفان فيما يلتذّان به ويقصدانه. فالرذل هو الذي يلتذّ بالردائل، والشريف هو الذي يلتذّ بالفضائل، فلا يقاس بين من يلتذّ بالفضائل ومن يلتذّ بالردائل، ولا بين اتّصاف الشخص بهذه أو بتلك، أو بين إتيانه بهذه لداعي الالتذاذ بها أو بتلك لداعي الالتذاذ بها. وكون منشأ الفضائل هو منشأ الرذائل نفسه لا يقلل من شأنها. فإنّ اللذة أو اندفاع الألم ليسا علّتان غائيتان للفعل، وإنما هما علّتان فاعليّتان^(٤٦).

والذي يضحي في سبيل مبدأ، لا يفعل ذلك لغاية التذاذه أو ارتياحه من الألم النفسي، بل يفعل ذلك لأجل ذاك المبدأ. لأنّه يحبّ ذلك، وهذا الحبّ يجعل في الفعل لذةً وفي الترك ألمًا، والإنسان خلق بنحو لولا هذه اللذة أو ذاك الألم لما اندفع نحو ما يندفع، فهذه اللذة أو ذاك الألم هو الذي يؤثّر فاعليًا في اندفاعه نحو محبّوبه أو في فراره من مبغوضه. وبذلك يتضح الفرق بين الغاية التي يندفع باتجاهها، وهي ما يحبّه ويريده، والدافع الذي يدفعه بذاك الاتجاه دفعًا فاعليًا وهو اللذة الكامنة في الفعل. ولا شكّ أنّ القيمة الخلقيّة تنشأ من شرافة الغاية وسمو الهدف^(٤٧).

ثمّ إنّ حبّ الراحة على مراتب. فثمة حبّ الراحة الحسيّة، وحبّ الراحة النفسيّة، وكذلك العقليّة، والقلبيّة. وحيث إنّ محبوب كلّ فئة يكون بحسبها، كذلك ألم كلّ فئة يكون بحسبها بحكم المناسبة، فتختلف الآلام باختلاف مراتب الألم السالفة. وقد يرجح البعض الراحة الحسيّة والنفسيّة على الراحة العقليّة والقلبيّة، فينقلب منكوسًا، والعكس كذلك؛ من هنا، ذكروا أنّ «خوف العامّة يكون من العذاب، وخوف الخاصّة يكون من العتاب، وخوف أخصّ الخاصّة يكون من الاحتجاب»^(٤٨). ذلك أنّ الإنسان في حدّه الأدنى يطلب من وراء الطاعة اللذة ونعيم الآخرة، ويفرّ من الألم وجحيم الآخرة، بينما هو في حدّه الأعلى يلتذّ في حبّ الطاعة ورضوان الله ويفرّ من ألم الفراق عن الله تعالى، فإنّ مقام الفناء ليس مقام سقوط حظوظ النفس مطلقًا، بل هو مقام سقوط حظوظ النفس في حدّها الأدنى أي من الجهة البشريّة.

إنّ ثنائية الراحة والألم وتلازمهما في حياة الإنسان هو بمثابة القانون الحتمي الذي يتحكّم

(٤٦) للمزيد، انظر، كاظم الحسيني الحائري، تركية النفس، الطبعة ١ (قم: دار الفقه للطباعة والنشر، ١٤٢٢ هـ. ق)، الجزء ١، الصفحة ٦٥.

(٤٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٤٨) الأربعون حديثًا، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٩.

تجري حياته الواقعة في دار التزاحم والصراع؛ فكلّ نعمة من نعم هذا العالم محفوفة بأنواع من العذاب والآلام والمحن، وليس في الإمكان العثور على راحة غير مشوبة بالآلم والتعب. وقد جاء في الحكمة القديمة: «أنّ لذات هذا العالم هي في واقعها دفع للآلام، بل يمكن القول، مع الإمام الخميني، رحمه الله، «إنّ لذات هذا العالم تبعث على الآلام، وأنّ أثر كلّ لذة شقاء ونصب وآلم»^(٤٩). ولن يتيسر لنا الخلاص من ألم الفراق إلّا بالدخول في الحصن الإلهي.

قال تعالى في الحديث القدسي: كلمة لا إله إلّا الله حصني فمن دخل في حصني أمن من عذابي. وللدخول في حصن لا إله إلّا الله مراتب كما أنّ للأمن من العذاب أيضًا مراتب، فمن وقع بباطنه وظاهره وقلبه وقاله في حصن الحقّ وصار في معاذة فقد أمن من جميع مراتب العذاب، وأعلى مراتبها عذاب الاحتجاب عن جمال الحقّ والفراق عن وصال المحبوب جلّ جلاله، فمن حصل له هذا المقام فهو عبد الله على الحقيقة ويقع تحت قباب الربوبية ويكون الحقّ تعالى متصرفًا في ملكه ويخرج عن تحت ولاية الطاغوت. وهذا المقام من أعزّ مقامات الأولياء وأخصّ مدارج الأصفياء وليس لسائر الناس منه حظّ، بل لعلّ القلوب القاسية للجاحدين والنفوس الصلبة للمجادلين البعيدة عن هذه المراحل تنكر هذه المقامات^(٥٠).

(٤٩) حول فطرة (١) حبّ الراحة و(٢) تلازم اللذة والآلم في هذا العالم، انظر: الأربعون حديثًا، مصدر سابق، الصفحتان ١٨٢

و ٢٣٥. وانظر، كذلك، وشحات البحار، مصدر سابق، الصفحة ١٧١.

(٥٠) الإمام الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، تعريب أحمد الفهري، الطبعة ١ (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٤)، الصفحة ٣٧٢.

الألم في الأدبيات المسيحية

سليم بسترس^(١)

الألم جزء من حياة الإنسان، من كيانه، ومن طبيعته البشرية: إذ هو كائن روحي جسدي. للإنسان بعدين، باطني وخارجي، والألم الذي يحلّ في البعد الباطني على مستوى المشاعر أعمق بكثير من الألم الذي يصيب الجسد الخارج. ليس الألم عقاباً إلهياً، إن هو إلا علامة على ضعف الإنسان ومحدوديته. في أثناء البسط لمبحث الألم يجب أن لا نبحت فيه بما هو هو، بل بما هو علامة على الضعف والمحدودية، كليهما. يظهر موقف الإنسان الرحيم تجاه المتألم بمجد الله ومحبة للإنسان. وهكذا، يشارك المسيحي بالمعمودية مسيرة المسيح بالحياة والموت والقيامة، انطلاقاً من عيد القيامة بما هو انتصار على الموت والألم. إنّما الألم الأكبر هو أن نتخلّى عن أنانيتنا لنصلبها مع المسيح لننال ظفر القيامة.

المفردات المفتاحية: الطبيعة البشرية؛ الزمن؛ المحدودية؛ المحبة؛ الفداء؛ الرجاء؛ صورة الله؛ الكلمة.

١. الألم والطبيعة البشرية

الكلام عن الألم هو، في الواقع، كلام عن طبيعة الإنسان. في صلاة الجنّاز نقول: «أيّها المخلص، بعد أن نظمت جميع الكائنات، جبلتني أنا الإنسان حياً مركباً متوسطاً بين الضعة والرفعة». في هذه الصلاة نصف كيان الإنسان في كامل حقيقته، فالإنسان كائن حيّ، متوسط بين الضعة والرفعة، فهو من جهة جسده متلبّس الضعة، أي الضعف والألم، وفي النهاية الموت. أمّا من جهة نفسه وروحه فيتميّز بالرفعة، أعني بصورة الله التي خلق عليها،

(١) متروبوليت بيروت وجبيل وتوابعهما للروم الملكيين الكاثوليك.

تؤمن المسيحية بأن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله. هذه الصورة هي في روحه، فجسده مائت، بحسب قول الكتاب المقدس: «أنت تراب إلى التراب تعود»^(٢). أما روحه، فلأنها خلقت على صورة الله، فلا يمكن أن تفنى.

من أين يأتي الألم؟ الإنسان كائن لا يملك غايته في ذاته. إنه يحيا مع أناس آخرين وهو مرتبط بمحيطه وبالمجتمع الذي يتحرك فيه بألف طريقة وطريقة. ولأن الأمر يتعلق بكيان الإنسان بالضبط، فالإنسان منفتح من ذاته على أمور كثيرة وعلى أناس كثيرين. هذا الانفتاح وهذه الحاجة إلى الغير يحددان الإنسان في ثنايا جسده كلها، وخلجات نفسه كلها. لذلك يجب التعريف بحياة الإنسان على أنها طريق يعبر العالم، وتحدد معالمه اللقاءات المختلفة مع سائر الناس. وبذلك هو معرض لأمر كثيرة، والألم جزء من حياته. والمحاولة الخيالية لمنع الألم كلياً عن الإنسان تعني التخلي الجذري عن اندماجه بالعالم وعن إمكانيات الاتصال بسائر الناس. ومن ثم فالتعرض للألم هو جزء من الإنسان ومن كيانه الجسدي - النفسي، وبما أن الإنسان، بسبب طبيعته الجسدية - الروحية، هو في ذاته متعدد الأبعاد، ينتج من ذلك أن تعرض الإنسان للألم يرتدي أشكالاً كثيرة التنوع.

أ. الإنسان جسد، الإنسان كائن جسدي. ولذلك هو في علاقة تداخل مادية مع محيطه، وهو معرض لمختلف التأثيرات التي يمكن أن تصيبه مباشرة. فالعذابات الجسدية هي الأشكال التي ترافق مثل هذا النوع من الألم. ولكن يدخل أيضاً في طبيعة الإنسان الجسدية شكل مميز جداً من الكيان الجسدي «الباطني»، وهو يظهر على نحو ما في المشاعر. فالإنسان ليس أسير طبيعة جسدية من النوع الخارجي وحسب. فجسده وسلوكه الجسدي يتوجهان بالحرى إلى مجمل الأوضاع المحيطة به، فيحس بها. إنها تشير فيه صدى، ومن ثم يستطيع أن يشعر بالألم والفرح، بالراحة والانزعاج، أن يكون في حالة انقباض أو انشراح. وثمة في هذا الأمر علاقات تبادل وارتباطات في جسد الإنسان بين تعرضه للألم الجسدي وتعرضه للألم الباطني.

يستطيع الإنسان، بالضبط بصفة كونه معرضاً للألم في جسده، أن يسلك سلوكاً واعياً ومسؤولاً. الإنسان منفتح على أن يضع له أهدافاً بحررية، ولكن هذا الانفتاح بالضبط هو

(٢) سفر التكوين، ٣: ١٩.

أيضاً شكل خاص من التعرض للألم. فالإنسان، من حيث كونه يتمتع بإرادة حرّة، معرض للإخفاق الممكن، ويختبر بألم الحدود والشروط التي تفرضها عليه الظروف، ويعاني المقاومة والرفض والنزاعات ويعجز عن تحقيق مشاريعه وتنفيذها.

هذا الانفتاح بالضبط، الذي يعود إلى الإنسان بصفته كائناً عاقلاً، يعني أيضاً تعرضاً خاصاً للألم. فإذا استطاع الإنسان، بالضبط بسبب عقله، أن يفهم الارتباطات، ويستجلي الأوضاع، ويجد حلولاً للمشاكل، ويحدّد أسباب ما يحدث في الواقع، فمجمال سلّم هذه القدرات يعني أيضاً في الوقت عينه إمكانيات ألم كثيرة يمكن أن تنوء بثقلها على الإنسان أكثر من العذاب الجسديّ. يشير التعبير الشائع، متاعب القلب، إلى شكل عميق من انفتاح الإنسان وتعرضه للألم. فالإنسان منفتح بعمق إلى حدّ أنّه يمكنه أن يجعل ممّا يصيب الناس الآخرين أموراً تخصّه شخصياً. وهو ليس منفتحاً على الآخرين وحسب. بل يمكنه أن يضع نفسه في وضع الآخرين، ويكون حقاً معهم. وهكذا يحيا في خدمة الآخرين في عطاء الذات والمحبة. الآخر، أو الآخرون، هم في كلّ حين مركز حياته. من مثل هذا الانفتاح الذي يتيح للإنسان أن يثبت قدمه إلى جانب الآخر ويعود إلى نفسه انطلاقاً منه، فينتج شكل خاص من التعرض للألم يتميز به الإنسان. وبناءً على هذا الانفتاح وهذا التعرض للألم، يمكنه ليس أن يتألم من أنّ الآخر يرفضه الجواب وما يتضمّنه من اعتراف، فحسب، بل يمكن أن يصيبه الألم الذي يصيب الآخر. وما يصيب الآخر يمكن أن يؤثر في الآخر. فالإنسان ليس معرضاً للألم وحسب، بل هو أيضاً قادر على أن يتألم معه. وبهذا يتضاعف تعرضه للألم إلى ما لا يقاس. فآلم الأولاد يسبّب متاعب القلب للأب أو للأُم، وهذه المتاعب يمكن أن تكون أشدّ ألماً من أيّ عذاب آخر أو خيبة أمل أو شعور بالعجز يصيبهما.

ب. الطابع الزمنيّ. إنّ تعدّد أبعاد الانفتاح الإنسانيّ على العالم والتعرض للألم الكثير الأشكال المرتبط به يتسمان كلياً بالطابع الزمنيّ. فحياة الإنسان هي حياة في الزمن. وهذا لا يعني أنّه يقضي حياته في نطاق مساحة من الزمن فحسب، بل إنّ الوقت من ماضٍ وحاضر ومستقبل، يؤثر في تكوينه داخليّاً في نواحي كيانه كلّها. وهذا يعني أنّ جسده عرضةٌ للتغيرات الزمنية، فيكون أولاً شاباً ثمّ يتقدّم في السنّ. وتطبعه الأحداث السابقة بطابعها الخاصّ. فهي تترك آثاراً، وآثار الجروح تبقى. ويدفعه المستقبل الذي يتجاوز اختياره ويحرّكه شاء أم أبى. هكذا يحمل الإنسان في طبيعته الجسديّة علامة الزمن، بحسب الماضي

والحاضر والمستقبل، والزمن هو دوماً بالنسبة إليه زمن محدود، ماضٍ معيّن، وحاضر واقعيّ، ومستقبل خاصّ، وهو بالتالي وفي الوقت عينه شكل واقعيّ من اختبار الحدود، ومعاناة فردية قصوى.

ومن ثمّ فالمشاعر الحالية تتأثر في الباطن، بما سبقها من أوقات سعيدة أو مؤلمة. واتّجاه المزاج في المستقبل يتغذى بصورة أساس من المشاعر السابقة، مشاعر النجاح والإخفاق، والرجاء والاستسلام للأمر الواقع. ولكون الإنسان كائنًا عاقلًا، فكلّ استخدام للعقل يتسم أيضًا بطابع الاختبار التاريخي، وبالحدود والعقبات، والألم وخيبات الأمل.

ج. المرض والموت. نسمع بعض الناس، وقد ابتلوا بمصيبة، يقولون ماذا فعلت من شرّ لكي يضربني الله؟ وفي ظنّهم أنّ الألم هو نتيجة خطيئة الإنسان، وأنّ الله يقاصصهم بالمرض أو بالموت. التقى يسوع يومًا برجل ولد أعمى فسأله تلاميذه: من أخطأ؟ هل هذا أخطأ أو أبواه حتّى ولد أعمى؟ فأجابهم يسوع: لا هو أخطأ ولا أبواه^(٣)، المرض والألم ليسا قصاصًا على خطيئة ارتكبتها الإنسان.

فالموضوع لا يتعلّق بالسبب، أي بالسؤال عن «لماذا؟» بل ما هو موقفنا اتجاه هذا الواقع، واقع محدودية الكائن البشريّ المخلوق؟ يمكن أن نتهم الله ونشكّي: كيف يسمح الله بمثل هذه الأمراض والآلام؟ الله لا يريد ولا يسمح بالمرض والألم. المرض والألم هما علامة ضعف الكائن البشريّ وعلامة حدوده. فعلينا أن نقبل المرض والألم على أنّهما علامة ضعف الإنسان ومحدوديته. ولكن لا ينبغي أن نكتفي بقبول هذا الواقع، كما لم يكتفِ السيّد المسيح بهذا الواقع. جواب السيّد المسيح ليس جوابًا نظريًا بل هو جواب عمليّ، فيقول: «لا هو أخطأ ولا أبواه. بل ليظهر مجد الله فيه»^(٤). ومجد الله، أي قدرة الله ومحبته، ظهر في شفاء هذا الأعمى. فواجبنا نحن البشر لا يقوم بالجواب على مسألة الألم والمرض، بل بعمل ما بوسعنا لشفاء المرضى والتخفيف من آلامهم ومرافقتهم لنظهر لهم أنّ ألهم ليس دليل عدم محبة الله لهم. فبمحبتنا لهم ومرافقتنا إيّاهم في مرضهم نجسّد محبة الله. فكما أنّ المسيح، كلمة الله المتجسّد، جسّد في حياته محبة الله للناس جميعًا، ولا سيّما للمضعفاء والمرضى، هكذا يدعونا إلى متابعة رسالته مع المرضى والمتألّين. وهكذا يظهر مجد الله فيهم، مجد الله لا

(٣) للمزيد، انظر، إنجيل يوحنا، ٩: ١ إلى ١١.

(٤) المصدر نفسه، ٩ و ١٠.

يظهر في المرض نفسه والألم عينه، كأنّ الله هو الذي يرسل المرض والألم. بل مجد الله يظهر في المحبة التي بها نعامل المرضى والمتألمين، هذا ما يعنيه ملكوت الله الذي جاء يسوع يبشّر به. يتحقّق ملكوت الله عندما تظهر في العالم محبة الله للعالم. ومحبة الله للعالم لا يمكن أن تظهر إلّا من خلالنا نحن، كما ظهرت من خلال يسوع. في الإنجيل المقدّس مقاطع كثيرة تدلّ على أنّ يسوع جاء بنوع خاصّ ليظهر محبة الله من خلال اهتمامه بالفقراء والمرضى. هكذا نقرأ في إنجيل متى:

وكان يسوع يطوف كلّ الجليل يعلم في مجامعهم، ويكرز ببشارة الملكوت، ويشفي كلّ مرض وكلّ ضعف في الشعب، فذاع خبره في سورية كلّها. فأحضروا إليه جميع السقام المصابين بأمراض وأوجاع مختلفة، والمجانين والمصروعين والفلوجين، فشفاهم^(٥).

لكي يتمّ ما قيل بأشعيا النبيّ القائل: «هو أخذ أسقامنا وحمل أمراضنا»^(٦).

المهم أن لا تنقص المحبة. الألم في مختلف أنواعه تحدّد على الإنسان أن يجابهه بواقعية وشجاعة ومحبة: (١) بواقعية فيقبل واقعه المحدود، و(٢) بشجاعة فلا يضعف أمام الصعوبة، و(٣) بمحبة فلا يهمل ما هو أساس في الحياة.

ينجسّد ابن الله في شخص يسوع المسيح، صار كلّ إنسان صورة المسيح ابن الله: «كلّ ما تصنعونه لأحد إخوتي هؤلاء الصغار فأبني تصنعونه»^(٧). كم من أصحاء جسدياً يتألّمون نفسياً. فهؤلاء أيضاً بحاجة إلى شفاء. الكنيسة هي إلى جانب المريض المتألّم، فتظهر للجميع محبة الأم لأولادها. هذه أكبر تعزية للمريض أو المتألّم، أن يرى أناساً يحبّونه كما هو: كمرضى أو متألّم جسدياً أو نفسياً.

نحن كلّنا حتّاج نحو الملكوت السماويّ: اليوم أصحّاء، ربّما غداً مرضى، وفي النهاية نحن مائتون. نحمل في جسدنا المائت سمات آلام بإيمان نشارك المسيح في آلامه، وتصير آلامنا إسهاماً في فداء العالم مع المسيح. نفتديه من خطيئة الأنانية، وخطيئة التمسك بهذا العالم كأنّه دائم، وخطيئة إهمال التفكير بحياة المجد السماويّ الخالدة، التي هي وحدها

(٥) إنجيل متى، ٤: ٢٣ و ٢٤.

(٦) المصدر نفسه، ٨: ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ٤: ٢٥.

الحياة التي لا نهاية لها.

٢. يسوع المسيح افتدى العالم بآلامه وموته

إلى جانب الألم الناتج عن ضعف الطبيعة البشرية، ثمة ألم يسببه الناس بعضهم لبعض. فالنزاعات بين الأفراد والحروب بين الدول هي أكبر سبب للألم في العالم نتيجة الأطماع البشرية.

وثمّ بنوع خاصّ ألم الإنسان البريء. إنّه ألم السيّد المسيح الذي جاء ينشر ملكوت الله، لكنّ اليهود رفضوا بشارته وتأمروا عليه وقتلوه. قاد اليهود الذين قبضوا على يسوع إلى بيلاطس الوالي الروماني. فسأله بيلاطس: «هل أنت ملك؟» أجابه يسوع: «إنّ مملكتي ليست من هذا العالم. جئت أشهد للحق»^(٨). جاء الأنبياء كلّهم ليشهدوا للحقّ، ولكنّ الناس الأشرار لا يريدون أن يسمّعوا كلمة الحقّ التي تهدف إلى ردهم عن الشرّ وعن الظلم.

تؤمن المسيحية بأنّ يسوع المسيح قدّم ذاته ذبيحةً عن العالم، وأنّه، بآلامه وموته، افتدى العالم من الخطيئة ومن الألم ومن الموت. إنّه «حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم»^(٩). إنّ الذبائح التي كان يفرّضها العهد القديم كانت وسائل بشرية يقوم به الناس ليكفّروا عن خطاياهم. لكنّ «من المحال أن دم ثيران وتيوس يزيل الخطايا» كما تقول الرسالة إلى العبرانيين، ثمّ تضيف:

فذلك يقول المسيح عند دخوله العالم: ذبيحةً وقرباناً تشاء؛ غير ذلك هيأت لي جسداً. لم ترض محرقات ولا ذبائح خطيّة؛ حينئذ قلت: ها أنا ذا آتي [...] لأعمل، يا الله، عشيّتك. وبقرّة هذه المشيئة قدّسنا نحن بتقدمة جسد يسوع مرّةً لا غير^(١٠).

إنّ ما لم تستطع أن تقوم به ذبائح القديم، أعني التكفير عن خطايا البشر، قد قام بهما يسوع بتقدمة ذاته على الصليب. إنّ الناس، بسبب وضعهم المائت ومحدوديّتهم، عاجزون عن أن يعبدوا الله العبادة الحقّة. لذلك صار ابن الله إنساناً وحمل البشرية كلّها في ذاته، وبطاعته الله، الآب، وبذل ذاته حتّى الموت، موت الصليب، أزال عصيان البشر وخطيئتهم،

(٨) إنجيل يوحنا، ١٨: ٣٧ و ٣٨.

(٩) المصدر نفسه، ٢٩: ١.

(١٠) الرسالة إلى العبرانيين، ١٠: ٤ إلى ١٠.

وهكذا قدّم الله الآب ذاته والبشر أجمعين ذبيحةً كاملةً. بذلك «حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم»^(١١).

٣. من الألم إلى السعادة الأبدية

إنّ ما ندعوه «العيد الكبير» في المسيحية هو عيد قيامة السيّد المسيح من بين الأموات إلى حياة المجد مع الله. وندعوه أيضًا عيد الفصح، تعني هذه الكلمة المرور من الموت إلى الحياة. وهذا العيد هو عند اليهود عيد مرورهم مع النبي موسى من مصر إلى أرض الميعاد، أي من العبودية إلى الحرية ليعبدوا بحرية الله الحيّ. فالسيد المسيح، من بعد موته، قام في اليوم الثالث، أي بعث حيًا، بحسب التعبير القرآنيّ. أمّا البراهين على قيامة يسوع من بين الأموات فتستند إلى ما يرويه الإنجيل المقدّس بأنّه تراءى حيًا لتلاميذه من بعد موته وقيامته. إنّ إيماننا بالقيامة يرتكز على شهادة الرسل، الذين يدعوهم القرآن بـ«الحواريين»، الذين عاشوا مع المسيح، وشاهدوا صلبه، وتراءى لهم حيًا من بعد قيامته، وراحوا يبشّرون العالم الرومانيّ بهذه القيامة. وكان موجز تبشيرهم لليهود القول التالي: «إنّ الذي صلبتموه، أيّها اليهود، قد أقامه الله من بين الأموات، ونحن شهود على ذلك».

السيّد المسيح هو صورة الله الكاملة، هو كلمة الله الذي عندما تجسّد أخذ كلّ شيء من ضعف الطبيعة البشريّة ما عدا الخطيئة، فتألّم ومات، ولكنّه قام من الموت باكورة الراقدين. والمسيحيّ منذ المعموديّة يتحدّ بموت المسيح وقيامته. فعلى الرغم من أنّنا متلبّسون الضعف والمرض، وفي النهاية الموت، نوّمن بأنّنا، بسبب اتّحادنا بالمسيح بالمعموديّة، سنقوم، بعد موتنا، إلى حياة المجد وننعم بالوطن السماويّ الذي هو وطننا النهائيّ.

عيد القيامة عندنا هو عيد الانتصار على الألم وعلى الموت. فلا حياة من دون موت، ولا قيامة من دون صليب. لا حياة من دون موت. هذا ما يريد السيّد المسيح أن نعلّمه للناس جميعًا: «إنّ حبة الخنطة الواقعة في الأرض إن لم تمت تبقى وحدها، وأمّا إن ماتت فإنّها تأتي بثمر كثير»^(١٢). الإنسان من بطبيعته يميل إلى الأنانية وحبّ الذات. ويلجأ إلى

(١١) إنجيل يوحنا، ١: ٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ١٢: ٢٤.

مختلف الوسائل للسيطرة على الآخرين واستغلالهم لمصلحته الشخصية. هذه الأنانية هي أصل النزاعات بين الناس، وأصل الحروب بين الدول. علّمنا يسوع رسول المحبة بموته على الصليب أنه «ليس لأحد حب أعظم من أن يبذل الحياة عن أحبائه»^(١٣). ولا قيامة من دون صليب. علّمنا يسوع، رسول السلام، بصلبيه أنه لا بدّ للناس من أن يتخلّوا عن أنانيتهم، ويصلبوا أهواءهم وشهواتهم، للوصول إلى القيامة والعيش معًا بسلام، بحسب قول بولس الرسول: «إنّ الذين هم للمسيح قد صلبوا الجسد مع الأهواء والشهوات»^(١٤). المسيح هو سلامنا. فقد مات عن البشر جميعًا ليصالحهم بعضهم مع بعض، ويجعل منهم جميعًا، كما يقول بولس الرسول: «إنسانًا واحدًا جديدًا بإحلاله السلام بينهم، ويصالحهم مع الله في جسد واحد، بالصليب الذي به قتل العداوة»^(١٥).

٤. الحياة بموجب الإيمان المسيحي ومضاييق هذا الزمن

تعني الحياة بموجب الإيمان المسيحي الاعتراف بشكر، وذلك بمثابة أساس للحياة، بعطف الله كما تجلّى في يسوع المسيح وأصبح حقيقة في آلامه، وبتمجيدته اللاحق من قبل الآب. وهكذا فإنّ لدى جماعة المؤمنين، أي الكنيسة، وكذلك المؤمنين الأفراد، نظرة مميّزة جدًا في مسألة الخطيئة والألم في التاريخ.

١. لا يحجب الإيمان المسيحي الخطيئة والشر في التاريخ ولا يبرّرها، كما أنّه لا يتغافل عن ألم الإنسان: بل بخلاف ذلك فإنّ إيلاء هذه الحقائق أهميّة مطلقة هو جزء من الإيمان المسيحي. يتسم الإيمان بطابع هذا الاعتناق الإلهي الجدّي للخطيئة والألم، كما تبيّن جسديًا في يسوع المسيح.

٢. إلى هنا إلّا أنّ الإيمان المسيحي يركّز على رجاء لا يتزعزع. فيعلم المؤمنون أنّ آلام يسوع التكفيريّة قد برّرتهم وصالحتهم مع الله. ويعلمون أنّ الله يأتي بلا قيد ولا شرط إلى كلّ مؤمن، وهو قريب منه قريبًا لا متناهيا في استعداده للمغفرة. وبذلك

(١٣) إنجيل يوحنا، ١٥: ١٣.

(١٤) غلاطية، ٢٤: ٥.

(١٥) أفسس، ١٤: ٢ إلى ١٦.

يفقد التاريخ، بالنسبة إليهم، ازدواجيته الواضحة. التاريخ، بالنظر إلى تورطه في الشر، لم يعد محكوماً عليه بالفشل. بل يترك لدينونة الله الرحيم الغفور. لذلك فإن طريق الألم عبر الزمن هو حجّ في الرجاء: الرجاء بخلاص الإنسان استناداً إلى رحمة الله.

٣. في هذا الاعتراف الشاكر بحدث الله وفي ما يتضمّنه من أتباع يسوع المسيح في بذل الذات معه، يطلب من المؤمنين أن يلتفتوا، على غرار يسوع، إلى المتألمين، ليخففوا من آلامهم ويقدموا لهم التعزية والرجاء: «كلّ ما صنعتموه لأحد هؤلاء الصغار، الذين هم إخواني، فإني قد صنعتموه»^(١٦).

خلاصة

استناداً إلى قيامة المسيح، نوّمن نحن المسيحيون بأنّ الألم الذي نعانیه على هذه الأرض ليس نهاية كلّ شيء. بل ثمة حياة أبدية مع الله، وهي المصير الأخير لكلّ إنسان يعمل الصالحات. مهما كبرت آلامنا في هذه الحياة يبقى رجاؤنا بالقيامة أعظم. هذا الرجاء بالقيامة هو كنزنا الحقيقي، بحسب قول السيّد المسيح: «يشبه ملكوت السماوات كنزاً دفيناً في حقل. فالرجل الذي وجده أخفاه. ومن فرحه مضى وباع كلّ ما له واشترى ذلك الحقل»^(١٧). هذا هو كنزنا. لكنّ هذا الكنز، كما يقول بولس الرسول، «نحمله في آنية من خزف، لكي يتّضح أنّ هذه القدرة الفياضة هي لله وليس منا»^(١٨). ثمّ يضيف واصفاً الآلام الذي يتعرّض لها المؤمن:

نحن مضايقون من كلّ جانب، ولكنّا لا ننحصر، حائرون ولكن غير يائسين، مضطهدون، لكن غير متروكين، مطروحين، لكن غير هالكين، نحمل في الجسد كلّ حين موت الربّ يسوع، لنظهر حياة يسوع أيضاً في جسدنا، فإنّ الذي أقام الربّ يسوع سيقمنا، نحن أيضاً، مع يسوع، لذلك لسنا نفشل، بل ولئن كان إنساننا الظاهر يهدم، فإنساننا الباطن يتجدّد يوماً فيوماً، لأنّ الضيق

(١٦) إنجيل متى، ٢٥: ٤٠.

(١٧) المصدر نفسه، ١٣: ٤٤.

(١٨) ٢ كو، ٤: ٧.

الحالي الخفيف ينشئ لنا أكثر فأكثر ثقل مجد أبديّ، إذ لا ننظر إلى ما يرى، بل إلى ما لا يرى، فإنّ ما يرى إنّما هو وقتي، وأمّا ما لا يرى فهو أبديّ^(١٩).

(١٩) المصدر نفسه، ٤: ٨ إلى ١٨.

الدلالات الشعيرية والطقوسية

في فهم الألم في الأساطير القديمة

أحمد ماجد^(١)

للطقس حضور في هذا العالم، إذ يمثل جزءاً من الإنسان. يتغير الطقس ويتبدل بتغير السياقات الثقافية التأسيسية، كما ينسج جزءاً من هوية الإنسان، تُلزِمُه. تروم الممارسة الطقوسية بما هي فعل تواصلِي إلى إيجاد تجربة جماعية واحدة للجماعة، تعبيراً عن أفكار ماثلة في خيالها الجمعي. وعليه، يكون الطقس دلالة على الكامن. ولئن كان الطقس الشعيري أشبه ما يكون بالكتابي، تشكّل الأسطورة الجانب الآخر الشفاهي. وهما يتضايقان معاً كيما يشكّلا لحظة الحدث، ليتحوّلا، إذ ذاك، إلى وحدة متكاملة. وعن الطقوس المرتبطة بالألم تبتسر أواصر تحمي انتماء الفرد إلى الجماعة. المفردات المفتاحية: الأسطورة؛ الألم؛ الشعيرة؛ الطقس؛ المخيال الجمعي؛ الذاكرة؛ المقدس والمدنس.

الطقس جزء من الإنسان، وهو لم ولا ولن يبارح حضوره في العالم، وهو وإن تبدّل وأخذ دلالات أو أبعاد رمزية تتعدّد بتعدّد المجتمعات والسياقات الثقافية التي يوجد فيها، إلّا أنّه سيقى حاضراً لما يشكّله من حضور لمخيل جمعي يحدّد عبر مجموعة من الممارسات، لهذا اعتبر بيار أنصار P. Ansart أن:

المجتمعات سواء الحديثة منها أو التقليدية [...] تنتج دوماً خيالياً جمعياً، تعيش به، وتبني من خلاله رموزها وصورها عن نفسها، وعن الأشياء والعالم، وتحدّد بواسطتها أنظمة عيشها الجماعي

(١) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت.

ومعاييرها الخاصة^(٢).

وذهب كلود ليفي شتراوس C. L. Strauss إلى حدّ اعتبارها تشكّل هويّة: «تظلّ ملازمة له في كلّ زمان ومكان»^(٣)، وربط بين فهم عقلية الإنسان وبينها، فقال: «وأنا نستطيع كشف هذه الهوية بتحليل هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية وطقوس [...]»^(٤).

فالطقس ليس أمراً مهماً، يمكن التغاضي عنه أو ركنه أو تهميشه، فهو فعّالية حيّة، وتعبير متكامل عبر مجموعة من العادات والمسلكتيات التي يقوم بها الإنسان؛ لذلك لا غرابة من اعتبارها صنو اللغة وتوأماً، لأنها الوسيلة التي يعبر من خلالها الإنسان عن مراداته الاجتماعية والثقافية، بل هي قد تكون أكثر خطورة، لأنها منتجة وغنيّة، وتؤسّس السلطات - والسلطة هنا ترتبط بالمعنى - والمراكز الاجتماعية، وتضفي الشرعية على الممارسات أو تنزعها عنها، عبر عملية تعزيز الملكيات الرمزية في سوق الشرف والمحترمية بحسب تعبير بيار بورديو P. Bourdieu^(٥).

تؤسّس الطقوس الواقع، وتبني العلاقات، وتؤشّر إلى المقدّس والمدنّس منها، أو المباح والمنوع، وتفرض أنماطاً من الأفعال والتعاليم، وتقدّم كيفية «التمظهر» على الناس، وهذا الأمر ليس حكراً على الطقوس. بما هي «تقليد»، فهي تتّسع لتشمل العالم المعاصر من خلال تمثّل المؤسسات لأشكال أو مظهرات خاصّة، كلبس بدلة أو وضع ربطة عنق أو غيرها، لتحقيق مقبولة الاندماج فيها.

فالطقس تأسيس بكلّ ما للكلمة من معنى، وهو من الأمور المشتركة الموجودة في المؤسسات التقليدية والحديثة. وإذا كانت الأخيرة تفرض سلطتها أحياناً عبر الاقتصاد الذي يتحرّك على أرضية الرأسمال، فالأولى أكثر خطورة لأنها تنطلق من رأسمال رمزيّ، اكتسب من خلال تراكم حصل في حقل معتبر يقوم على ركيزتين: (١) وجود ثقافة مشروعة تهيكّل الممارسات، و(٢) فضاء اجتماعيّ مراكم لرأسمال رمزيّ وثقافيّ.

P. Ansart, *Ideologie, conflits et pouvoir* (Paris: PUF, 1977), p. 17.

(٢)

(٣) كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شكري عبد الحميد، مراجعة عزيزة حمزة، الطبعة ١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، الصفحة ١٦.

(٤) المصدر نفسه.

Muhammed Sabour, "La Lutte pour le pouvoir et la respectabilité dans le champ universitaire arabe," *Revue Internationale Des Sciences Sociales* 135 (1993), p. 126.

من هنا، تتأتى أهمية معالجة هذا الجانب من الإنسان لمعرفة دلالاته، في العميق منه، المرتبط بخبرات الأجيال التي تنتمي إلى أمة من الأمم.

أولاً: الطقس الشعيري والأسطورة

يشير لفظة «طقس» إلى الكيفية التي يتم بها أداء الأنشطة وممارستها بشكل منتظم، وهي وإن كانت تستخدم للإشارة إلى الأمور المقدسة وكيفية نظمها في إطار احتفالي، وتعني بمجموع «الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال احتفالاتها»^(٦)، إلا أن حياة الإنسان العامة لا تخلو من أعمال طقوسية. إذ تحدث إيرفينغ قوفمان E. Goffman عن طقوس للتفاعل في الحياة اليومية^(٧) تساهم في تسهيلها. وهذا يعود إلى طبيعة المجتمع الذي يتحول إلى مسرح يومي، يؤدي فيه الناس أدواراً منتظمة وفق طقوس تفاعلية لا تستوي الحياة الجماعية من دونها، وضمن هذه «اللعبة المسرحية» يملأ كل فرد موقعاً له ضمن الكائنات، محافظاً من خلال ذلك على مقامه ومكانته، أو على ما يسميه قوفمان بـ«ماء الوجه». فالمحافظة على هذا الماء أساسية ضمن قواعد التفاعل البشري، وتنهض الحياة الجماعية على هذه الضروب من المجازات المسرحية التي تؤدي وفقها التفاعلات في الحياة اليومية^(٨). هذا ما عبّر عنه هنري لوفيفر H. Lefebvre حين وصف حياة البشر اليومية باعتبارها مجالاً:

للإخفاء، والنفاق والزيف والاستلاب والتعبير غير المباشر عن المواقف والحاجات [...]. يتضح ذلك حين نأخذ في الحسبان المكانة التي تحتلها اللغة في اليومي، واللغة محدّدة كلّ التحديد، ليصبح اللسان لا مجرد شرط للحياة الاجتماعية، بل غط لهذه الحياة^(٩).

تفاوتت هذه الطقوس في الحياة اليومية بحسب الدين والطبقة والموقع الذي يشغله

(٦) Larousse, *Dictionnaire de la langue Française* (Ed 1988), p. 1652.

(٧) E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. par A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1973), p.11; idem, *Les Rites d'interaction*, trad. par A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1974), p. 240.

(٨) *La Mise en scène de la vie quotidienne*, op. cit., p. 240.

(٩) D. Oswald, *Dire et ne pas dire* (Paris: Herman, 1972), p. 4.

الإنسان، ما يجعل العمل الطقوسي ذا طبيعة شمولية يمكن ملاحظته، وحتى دراسته باعتباره ظاهرةً ناتجةً عن تخيال مشترك، جعلت هذه المجموعة تقوم بهذا العمل أو ذاك. فالطقس يعين المتممين ويصنّفهم من خلال تصرفاتهم وممارستهم وأدواقهم. وهو يتمثل بأعمال وسلوكيات، كالوقوف عند المصافحة وتقبيل الغائب عند عودته، إلى غير ذلك. وهي تختلف باختلاف المجتمع الذي ينتمي إليه الإنسان، وهي لا ترصف بمستوى واحد، لاختلاف الموضوع الذي تتعامل معه والزمان والمكان الذي تجري فيه.

وفي هذا البحث سنكتفي ببعد واحد للطقوس وهو القدسي، أي عندما تتحول الطقوس إلى شعيرة، فتخضع إلى جملة من الممارسات والراسم المعقدة، ترجمها رموز الجماعة القولية والحركية، وتحقق من خلالها غايات التواصل وتشبع حاجات رمزية أساس، وهي تمتاز عن غيرها بالأمر الآتي:

١. الانتظام وال ضبط وفق تراتبية محددة، لا يكون الطقس مقبولا إلا بها.

٢. الاحتواء على سيناريوهات درامية رامزة تختلف باختلاف التفاعل والأنظمة الثقافية.

٣. التزامها بالبعد الزماني.

٤. ترافقها في بعض الأحيان ببعد مكاني.

ولهذه الأبعاد علاقة بالبعد اللغوي، الذي اشتقت منه كلمة «الشعيرة»، [...] فهي من:

«شعر» التي تفيد باللغة العربية المتعارف عليه من الشعر على الإنسان، ويتعداه إلى معان أخرى:

[ف]الشعار ما ينادي به [القوم] في الحرب، ليعرف بعضهم بعضاً. ويقال: أنت الشعار دون الدثار،

تصفه بالقرب والمودة. وأشعر فلان قلبي همًا، أي ألبسه بالهم حتى جعله شعارًا للقلب. وشعرت

بكذا أشعر شعراً لا يريدونه به من الشعر المبيت، إنما معناه: فطنت له، وعلمت به. ومنه: ليت

شعري، أي: علمي، وما يشعرك أي: ما يدريك. ومنهم من يقول: شعرت به، أي: عقلته وفهمته.

والشعر: القرىض المحدد بعلامات لا يجاوزها، وسمي شعراً، لأن الشاعر يفظن له بما لا يفظن له

غيره من معانيه. ويقولون: شعر شاعر، أي: جيد. والمشعر: موضع المنسك من مشاعر الحج [...].

وشعائر الله مناسك الحج، أي: علاماته، والشعيرة حديدة أو فضة تجعل مسكاً لتصل السكّين في

النصاب حيث يركب^(١٠).

تشير هذه العبارات إلى أن كلمة الشعيرة تستخدم للدلالة على الأمر المتعارف بين الناس، وهو قريب منهم ومدرّك من قبلهم عقلياً، ومفهوماً من خلال العلامات التي تحملها، والتي ترتبط بفترات زمنية محدّدة.

وعليه، فإنّ الطقس الشعيري ممارسة رمزية ضرورية تشبع حاجة أو حاجات في حياة الفرد والجماعة، لارتباطه بالشحن الرمزي والتقييد، والتكرار، وانتقاله بالزمن من الفيزيائي إلى الزمن القدسي، فيقوم بنقل العقل من وظيفته التفاعلية الوظيفية بما هو متحيّز وزمكاني، إلى وظيفة أخرى ترتبط بالمخيال الجمعي، لكي يستطيع القبض على الوقائع والشخص إلى الرمزية، وإعادة مركزتها بحياة الجماعة لإعادة توازنها، وهذا ما أشار إليه ميرسيا إلياد M. Eliades^(١١)، عندما تكلم عن دور «الممارسات الدينية والطقسية في إحياء الأصول والعود الأبدية إليها»^(١٢). تعبّر الطقوس عن كينونة الجماعة في العالم. والكلام عنه كلام عن حيّ موجود، لأنّها ذات طبيعة تكييفية إدماجية للبيئتين الفيزيائية والاجتماعية.

يعيد الطقس الشعيري صياغة وحدة الجماعة المهدّدة من أطر ثقافية بديلة، تفرض أنماطاً طقوسية ثانوية كمرجعيات على الإنسان في سياق الحياة الواقعية، وهذا ما يتبلور من خلال سلوكيات جمعية، تعتمد عليها جماعات فرعية ضمن سياق عام، كبعض التقاليد التي تتّصف بصفة طقسية كطقوس الطبقات المتميزة في سياق اجتماعي محدّد. كما أنّ الحداثة الغربية لم تلغ الأساطير المنتجة لطقوس، ولكنها حاولت أن تضللّها بإعطائها مساحات وأبعاد غير منظورة، تقوم على مظهرية تحمل أبعاد عدّة، تتبدّى للعقل بدال ولكنها تخفي في طياتها آخر، لذلك يعيد الطقس الشعيري بما هو مخيال عام جامع بازاحة الطقوسات الثانوية وتوحيدها استناداً على منظومة الاعتقاد.

فالطقس الشعيري يضع حاسب الزمن في مستوى الصفر والبدء مجدّداً، أي يرفع عنه ما

(١٠) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي الخزومي وإبراهيم السامرائي، الطبعة ٢ (قم: مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ١، الصفحات ٢٥٠ إلى ٢٥٢.

(١١) M. Eliades, *Le mythe de l'eternel retour* (Folio Essais, 2001).

(١٢) M. Eliades, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1 (Paris: Payot, 1989), p. 496.

علق به من تراكمات نتجت عن الواقع المعيش، فتجعل العالم واضحاً وعلى حقيقته في لحظة بدئه الأولى، أي يعيده إلى نقطة اللقاء بما هو قدسي وجوهري. بهذا الفهم، يعيد الطقس الشعيري معننة العالم، وتوازنه، ويقدم تبريرات للوجود فيه، لا يمكن أن تكون واضحة في لحظة الالتباس بالزمان.

وهذا ما يوصل إلى القول إن الطقس يشكّل انخراطاً صوفيّاً للجماعة، باتجاه الاتحاد بالمثل، ما يؤدي إلى تحوّل المعنى من الظاهري المتبدّي بمجموعة من الممارسات إلى التأويل الذي من خلاله يعاد المعنى إلى أوله، وهي لذلك كما رأى روبير ميرتون R. Merton^(١٣)، تقسم إلى وظيفتين.

الوظيفة الظاهرة: وترتبط بوعي الفاعلين الذين يدركونها باعتبارها فعل مقرب، عندما ينخرطون من خلالها في النشاط الاجتماعي، ويسعون إلى تحقيقها من خلال ممارستها، وفي هذا المستوى تدرج الأعمال والممارسات بما هي فعل يقوم به الإنسان.

الوظيفة الكامنة: وتحقق في فعلهم دونما وعي أو قصد منهم، وتكون غير مدرجة في إطار اهتماماتهم ووعيهم مسبقاً، وهي تشكّل القاعدة للوظيفة الطقسية الشعائرية، لأنها تحتوي على:

أ. إدماج للمقدس بالنسق العام، وفصل المدنس عن ساحة الفعل الإنساني.

ب. تتحوّل إلى طرائق للتصرّف والفعل الجماعي الذي يتم بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعي، وتوضع المخيّلة في أثناء ذلك في موضع العمل.

وهكذا، تصبح الطقوس الشعيرية وسيلةً لدينة العالم عبر عملية انزياحية، تخترق من خلالها الدلالة الظاهرة، لتدخل في عمق المتخيل الجمعي والديني، وتحيل إلى أعماق اللاوعي الجمعي. بما هو مجموع البنى الجماعية الأولية الماثلة فيه، حسب تعبير كارل غوستاف يونغ C. Jung، الذي قال:

يتكوّن [اللاوعي] من عنصرين: الطبقة السطحية التي أسميها اللاوعي الفردي، وهي طبقة تستند على طبقة أخرى أكثر عمقاً، لا تنتمي إلى التجربة الشخصية، ولا يكتسبها الشخص بل هي فطرية

R. Merton, *Eléments de méthode sociologique* (Paris: Pion, 1965), p. 167.

(١٣)

موروثة، وهذه الأخيرة سمّيتها اللاشعور الجمعي. تمّ اختياري لكلمة «جمعي» لأنّ هذا الجزء من اللاوعي ليس فرديًا بل عالمي، ويعكس القوى النفسية الشخصية؛ وبالتالي، فإنّ محتويات الأخيرة وأنماط سلوكها موجودة عند الأفراد جميعًا^(١٤).

فالممارسة الطقوسية فعلاً تواصلية، يتمّ من خلالها إحياء تجربة جماعية ضمن المنظومة الاعتقادية الخاصة، تعبّر عن أفكار وحاجات ماثلة في اللاوعي الجمعي. وقد سبق لإريك فروم E. Fromm أن قال في ذلك إنّ: «الطقس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقّق بواسطة الفعل»^(١٥)، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر عبر الانتقال من الشكل الظاهري إلى الكامن، عبر الانتقال من المدلول إلى الدالّ، وهو ما عبّر عنه جيلبير دوران G. Durand وهو يتحدّث عن الأنشطة الرمزية التي ينتجها الإنسان، ومن ذلك الطقوس، أنّها تجسّد متخيلاً جمعيًا، وأنّ صورها تشغل وفق أنظمة يمكن ضبطها ومقاربتها^(١٦). لم يرَ جيلبير دوران العلامة اللغوية اعتبارية في حقل المتخيّل، بل هي معه حاملة لمعنى، ويستوجب البحث عن دلالاته داخل هذا الحقل لا خارجه، لأنّ المتخيّل تنفي فيه عملية التمييز البلاغي الكلاسيكي، بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. فداخل حقل المتخيّل، يغدو المعنى المجازي وحده المتوفّر على دلالة^(١٧).

ثانياً: في العلاقة بين الطقس الشعيري والأسطورة

الطقس الشعيري هو وليد حدث واقعي، جرى في الماضي وهو يمثّل الفعل الأوّل، علم به عن طريق الإخبار عنه من خلال الأسطورة، وهذا ما يضعنا أمام ضرورة موضوعة كلّ منهما، ولتقريب الصورة سنعمد نوعاً من المجاوزة تنطلق من اللغة. فإن كانت الطقوس الشعيرية تمثّل البادي والظاهر، المتمثّل ممارسةً، فهي أشبه ما تكون بالكتابي، بينما الأسطورة تشكّل الجانب الآخر وهو الملفوظ أو الشفاهي. بالتالي، لا يمكن الفصل بينهما، فكلّ واحدة منهما

C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 43. (١٤)

E. Fromm, *Psychanalyse et religion* (Paris, 1968), p. 138. (١٥)

G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, (Paris: Dunod, 2006). (١٦)

Ibid, p. 24. (١٧)

تدلّ على الأخرى، وهما بحدّ ذاتيهما نسقان رمزيّان، يشتركان في كونهما يتكاملان في لحظة الحدث، ويتحوّلان إلى وحدة متكاملة.

وقد مال إلى هذه المقاربة البحث عن وعي ووضوح في الهدف منها، فالأسطورة حين تشكّلت، مرّت بمراحل عدّة، فهي بدأت بفعل خارجيّ، والخارج هنا لا يعني حدود العالم الطبيعيّ فحسب، بل قد يتعدّاه إلى ما وراء الطبيعة، ترك أثرًا في حياة الجماعة أو مخيالها، فقامت باستحضاره إلى منطقة الوعي، وجعلته ماثلاً أمامها كنصّ فوق مرحلة الصفر، أي قابل للمعنة في كلّ حين، وكانت عند كلّ استعادة له تضيف عليه جديد، حتّى وصل إلى ما هو عليه. ولأنّه لا بدّ للغة من مظهر خارجيّ يثبتها، حوّلت الجماعة الأسطورة إلى طقس يوضح الحدث، ويسعى إلى: «تكريس ديمومة الحدث الاجتماعيّ أو الأسطوريّ الذي أوجده»^(١٨).

فالأسطورة هنا ليست خرافة كما يعتبرها بعض الباحثين، بل هي كما يراها ميرسيا إلياد
:M. Eliades

تروي قصّة مقدّسة وحادثاً وقع في زمن البدء سواء أكان ما أتى إلى الوجود هو الكون أو جزء منه، ولا تروي الأسطورة إلّا ما حدث فعلاً، ويفسّر ما هو كائن وموجود فعلاً، لذلك فهي قصّة حقيقة [...]، تنبعث من حاجة دينية عميقة وتوق أخلاقيّ وانضباطات وتحدّيات تظهر في صبغة اجتماعية ومتطلّبات عمليّة^(١٩).

وهذا ما أشار إليه مالفينوفسكي بقوله: «إنّ الأسطورة إذا درست وهي حيّة فاعلة فسوف تتّضح حقيقة كونها إحياء لواقع فطريّ يروي استجابةً لنزعات دينية عميقة وميول أخلاقيّة وارتباطات اجتماعيّة»^(٢٠). فهي وضعت لتعبّر عن آراء الجماعة التي وجدت فيها، وهي بذلك كاشفة عن الهوية الذاتيّة للمجموعة التي أبدعتها أو وّجّهت إليها. من هنا تنبع أهمّيّتها من خلال كشفها عن اللاوعي والمخبّأ في حياة الجماعة، وبالتالي فقدانها يعني القضاء على المأمول والمتوقّع لدى الشعب، ولعلّ هذا الذي دفع يونغ للقول: «تثير

(١٨) نور الدين الطولي، الدين والطقس والشعيرة، ترجمة وجيه البعيني، الطبعة ١ (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، الصفحة ٣٤.

(١٩) عبد الباسط سيد، من الوعي الأسطوريّ إلى بدايات الفكر الفلسفيّ، الطبعة ١ (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٥)، الصفحة ٨٧.

(٢٠) B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926), p. 24. (٢٠)

الأسطورة جوانب النفس الإنسانية، والمجتمع الذي يفقد أساطيره بدائيًا كان أم متحضّرًا يعاني كارثة أخلاقية تعادل فقدان الإنسان لروحه»^(٢١)، ويعود سبب ذلك إلى الأمور الآتية:

أ. تحتوي الأسطورة على الزمن البدئي.

ب. تحتوي الذاكرة الجمعية، فتسمي الأمكنة وتربط الأمة بالصرّة الحضارية التي انبثقت منها، وهي على هذا المستوى تعيد ربط الإنسان بجذوره.

ج. تحدّد نطاق المقدّس ومكان حلوله.

د. تميّز بجديتها وشموليّتها، مثل موضوعات التكوين والموت والعالم الآخر، وسرّ الوجود، وغيرها.

هـ. تحتوي أوامر الفعل والترك.

و. تبقى النصّ مفتوحًا للتأويل، ما يجعلها أكثر قدرةً على استيعاب الوافد إليها، وبالتالي تصبح وتحوّل إلى مستودع للوعي الجماعي.

ز. تتعالى على الزمن ولكنها تستبطنه وتعيد إنتاجه، فهي بعد صيرورتها نصًّا، تعيد تشكيل نفسها عبر الطقوس، بحيث أنّها تلبس ثوبها وتجعلها متجدّدة، وتفقد مقوماتها كلّها إذا انفصلت عنها.

وعندما ارتبطت الأسطورة بالطقس، كان استحضارها طبيعيًّا، ويعود ذلك إلى طبيعة الإنسان وكيفية تفاعله مع العالم الذي يعيش فيه، فهو لا يرى تناقضًا بين العالم الداخلي والخارجي، بل إنّ يرى الداخل أصلًا أوليًّا لا يمكن فهم الخارج إلّا من خلاله، وثنائية النفس والبدن ليست بعيدة عن هذا التصوّر، فالمتبدّي خارجًا بدنيًا لا يحمل حقيقة الذات لأنّ الأصالة للنفس التي تحتوي جوهرية ككائن إنساني، ولكن لا يمكن فهم الإنسان إلّا من خلال الممثل والعياني. الأولى تبرهن على كفاءة الثاني، وتمدّه بالمعرفة الإنسانية، فهي: «تبرهن على كفاءة الطقوس، وتمدّد معرفتها الإنسان بالمحفّز على النهوض بالأعباء التي تملّحها

(٢١) الأسطورة توثيق حضاري، قسم الدراسات والبحوث، جمعية التجديد الثقافي (البحرين - دمشق: دار كيوان، ٢٠٠٩)، الصفحة ٢٤.

الطقوس والفضائل»^(٢٢). وهما لا يغيبان عن العقل الإنساني، ولكن الطقس بما هو ممارسة قد يكون أكثر قدرة على البروز، فهو قد يبقى حتى بعد زوال الأسطورة:

إذا تعرّض المجتمع الذي تتفاعل معه الأسطورة لعناصر ثقافية أخرى، فالأسطورة قد تنفرط عقدتها، وتنحدر إلى سطح الكيان الاجتماعي، أو ترسب في اللاوعي وتظل في كلتي الحالتين عقيدة أو ضرباً من ضروب السحر، أو ممارسة غير مقبولة أو شعيرة^(٢٣).

لذلك نرى الكثير من العادات والتقاليد السائدة في المجتمعات على الرغم من عدم انتمائها إلى النسق المعمول به، مع الإشارة إلى ضرورة عدم إعطاء الطقس أهمية تفسيرية لأنها وإن كانت تعبر عن الحدث، ولكنها لا تستطيع أن توصل إلى تمام المعنى، لأنها مظهرية تأويلية تعبر عن ما في الأصل، ولا يمكن أن تفهم إلا في سياق الكامن في الأسطورة بما هي نص، أو جدها وعمل على إظهارها. وهذا الأمر قد أوقع كثيرون في رؤية جزئية، يمكن القول عنها إنها حرّفت الممارسة الطقوسية عن أصولها، فأخذت تقيس المتبدّي على عقل آخر، ما أفقدها معناها الأصلي، ومثال على ذلك، يطالنا صموئيل كرايمر S. Kramer بقوله عن الفكر الشرقي: «مثل هذه الآراء المتعلقة بأصل الأشياء ونظام الكون، والتأملات الإلهية، لم توضح بوجه صريح واضح ومنظم، على هيئة مبادئ أو دساتير فلسفية، وتعايير منطقية منظمة مضبوطة»^(٢٤)، فهو عندما أراد فهم تراثاً مفارقاً، طالب بإعادة نظمه طبقاً لمقاييس أخرى، على الأقل تشوّه الأصول، وهي تؤثر إلى إسقاطية معرفية قد لا تكون مفيدة للمعنى.

ثالثاً: دلالات الألم الرمزية والطقوسية في الأسطورة

الطقس الشعيري ليس فعلاً جزائياً، إنما هو عملية تعيد إدغام الإنسان في العالم، لذلك نجدها عند أغلب المجتمعات ومختلف الثقافات تعبر بشكل رمزي عن ما يعترى الإنسان من مشاكل تتعلق بوجوده على الأرض، ولما كانت هذه التعبيرات الرمزية عبارة عن عناصر

Myth in Primitive Psychology, op. cit., p. 24.

(٢٢)

(٢٣) عبد الحميد يونس، «الفولكلور والميثولوجيا»، عالم الفكر، ١: ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ١٩٧٢)، الصفحة ١٩.

(٢٤) صموئيل نوح كريم، من ألواح سومر، ترجمة طه باقر (بغداد: مكتبة الكنتي، لا تاريخ)، الصفحة ١٥٢.

لا واعية تعبّر عن المكنون، ولما كانت الطقوس تمثل الكتابي أي المتبدّي عياناً، كانت لا تؤثر إلى التأمّ الحقيقي، لذلك في أثناء التحليل سذهب إلى الأسطورة باعتبارها علامات تشير إلى الداخلي والأصلي والمؤسّس، وتحمل الدلالات بما تتعدّى المرحلة صفر؛ أي بما هي النصّ الأصلي، الذي يحتوي العناصر القابلة للتأويل والتفسير، وهذا لا يعني إهمالنا للطقس الشعيري بما هو فعل تأويلي للأسطورة، لا يمكن الركون إليها من دون ضبطها بالنصّ المؤسّس. فتكتسب الطقوس مشروعيتها من خارجها، حين تتمثّل نصّاً، وتعبّر عنه، فإذا غادرته قد تبقى باعتبارها عرفاً اجتماعياً، ولكنها لا تصل إلى حدّ اندراجها بالنظام العقيدّي العام، الذي يجد صعوبة بالتخلّي فيدرجها ضمن المسكوت عنه في السياق العام.

لذلك سينصبّ اهتمامنا على النصّ، وإذا كنّا ستطرّق إلى الطقس في بعض الأحيان، فهذا لا يعود إلى أهمّيته الذاتية، إنّما يعود سبب ذلك إلى تجلّيها في الواقع الإنساني. ولن نتوسّع في المعالجة، وسنكتفي من أمثلة نحاول أن تقارب الموضوع من باب الأم، وسنقوم بتقسيمات عمليّة، تسمح لنا بدراسة الرمز بالأسطورة والرمز من خلال عنوانين فرعيين.

أ. الأسطورة والطقس تعيد التوازن للعالم

شعر الإنسان منذ وجوده على الأرض بالغرابة والقلق، فهو يعيش في العالم ويستخدمه، ولكنّه لا يستطيع أن يكون «هو هو»، فالإنسان يتبدّى في العالم مادّياً ويدرك شعورياً عبر الحواسّ، وهذه الثنائية التي يعيشها، جعلته يفكر أنّ العالم ينتظم كاتنظام الجسد والإدراك، ما أنتج لديه تصوّراً، يقوم على نفس المبدأ الذي يتألف منه. فالعالم يتألف من نطاقين أحدهما مادّي يتمثّل خارجاً، والآخر روحيّ يتحكّم بالمادّة ويفعل من خلالها. ما يعني أن ثمة قوّة ذات طبيعة روحية تحكم العالم وتعمل فيه.

هذا ما جعله يتصوّر الظواهر الطبيعيّة شبيهة بالتجارب والعمل الإنساني، لذلك أخذ يبحث عن الانسجام الذي يجعل العالم أكثر تناسقاً ووضوحاً. وعلى خلاف ما نظرت إليه بعض الدراسات السابقة، لم تكن تصوّرات الإنسان لما هو ماثل في الطبيعة باعتباره جوهر الحياة، فمظاهرها من ريح وزلازل لا تتعدّى كونها تظاهرات للقوى الروحية المؤثرة، والتي تعطى الحياة والمعنى. فالأصل هو اللامنظور المتعالّي، والإنسان وإن تكلم عن آلهة تتمثّل في الظواهر إلّا أنّها لا تتعدّى تعبيرات عن مظاهر فعل الروح في العالم، لذلك ربط الفكر الإنساني بين الكلمة ومثالاتها الخارجيّة. فكلّ ما في الكون كلمات المتعالّي، ولذلك

ربط الإنسان بين القول الذي أحيل أسطورةً والطقس بما يمثل فعلاً، واعتبر أن إعادة إنتاج الأسطورة والطقس هو إعادة نظم وتوازن للكون بكل ما فيه في بعديه الروحي والمادي. وإن نقلنا الكلام إلى مستوى الألم، يكون لدينا الألم الواقعي والألم النفسي والقلق الروحي. واعتبر أنه لكي يفهم الشكل المادي من الأشياء لا بد من وصله بالروحي الذي يشكل أصله، وعلى هذا الأساس بدأ يفسر الأشياء.

وكلّما كان الفرد أكثر إدراكاً لهذه الحقائق كان أقرب إلى المتعالي. وعليه، كرّست مجموعة من الناس لخدمة المتعالي. وهؤلاء المكرسون يصبحون وسيلة لمعرفة كيفية حصول المطر، وشفاء الأمراض، والسيطرة على الطبيعة ومظاهرها والحيوانات، فمن خلال فهم باطنها يدرك المتبدي منه، ويتخلص من نتائجه. لا يمكن للإنسان أن يتخلص من الألم إلا من خلال وصله بالأساس، فعندما كان يصاب الإنسان بألم كان على «الشافى» ليتمكن من استئصال العصب وقبل استعماله دبوساً للإمساك «بشفة» الدودة، فعليه تلاوة قصّة الدودة بالرجوع إلى السماء والأرض والأنهار والسواقي وصولاً إلى الحمأة التي خلقت بدورها الدودة^(٢٥)، وبمعزل عن ذلك لا يصل الإنسان إلى مرحلة الشفاء من الألم.

وللذهاب بعمق في الموضوع، سنذهب إلى ملحمة جلجامش، فلا غرابة أن تسمّى من خلال ما وصل إلينا بملحمة «هو الذي رأى». إذ تتحدث هذه الملحمة عن حضور المقدس عند البطل جلجامش، هذا الحضور الذي جعله قادراً على رؤية الأشياء على حقيقتها، وهو ما أكسبه القدرة على فهم معاني الوجود وتعلّقلها، وما ربط من قبل المحدثين بين الملحمة واسم «البطل» شكل تحريفاً جوهرياً، لأنّه حرفها عن مكانتها بما هي نصّ. فهو أحوال الحديث عن المقدس إلى مجرد قصّة تروي أحداثاً عادية في مرتبة الصفر، غير قابلة للتأويل، ولا تتعدى كونها تخبر عن فعل عادي، وهذا ما يتناقض مع الغايات التي تسعى إليها الملحمة، بما هي نصّ مؤسس.

وعلى أساس هذا الأمر، يستوجب رؤية الأسطوري من خلال مراداته وأهدافه العليا، باعتبار النصّ يتعدى الظاهر إلى ما هو كامن فيه، الذي يشكل الأصل؛ أي العودة إلى عالم الفكرة، بما هي فعالية ذهنية في «عقل»، بينما المنطوق تشبيه للمراد، وهو يستوجب

(٢٥) قاسم الشواف، ديوان الأساطير، الطبعة ١ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، الصفحة ٥٥.

استحضاره إلى «عقل» لا يستطيع الوصول للمعنى إلا من خلال الخيال، الذي يعيد ربط عقل المتلقي بالملقي لفهم المعنى كما تمثل بدياً، ولذلك اعتبر بول ريكور P. Ricoeur: «من الوجهة الهرمنيوطيقية - النصوص الأدبية، الأساطير، والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسدا في شكل لغوي»^(٢٦).

والدخول في ملحمة جلجامش يوضح لنا هذا، فالأسطورة تبدأ على الشكل الآتي:

هو الذي رأى كل شيء فغني بذكره يا بلادي

هو الذي خبر جميع الأشياء وأفاد من غيرها

وهو الحكيم العارف بكل شيء

وجاء بأنباء الأيام مما قبل الطوفان

لقد أوغل في الأسفار البعيدة حتى حل به الضنى والتعب

فنقش في نصب من الحجر كل ما عاناه وما خبره^(٢٧).

بدأت الملحمة بالحديث عن البطل بما هو عارف، الذي وصل إلى ما هو إليه من خلال مواجهة المخاطر والعواصف التي لم يقبل القوم بمواجهتها وصدّها، ووصل إلى مرحلة استطاع من خلالها أن يرى الأشياء بوضوح، فحمل الحقيقة إلى مجتمعه، فجعلهم يشعرون بالأمان في حقولهم والاستقرار في مساكنهم، لأنه من خلال فعله أعاد السور إلى المدينة، وهذا ما نراه حتى اليوم في التفسيرات التي تعطى للأولياء والتمثلة: «بالسلطة الرمزية التي يمتلكها [ف] تجعله حامي حمى المدينة، فلكل مدينة أولياؤها الذين يحملونها»^(٢٨)، ومن دون هذا البطل يفقد التوازن ويدخل العالم بالضياح، لأنّ العالم لا يحكم من خلال تمثلات المادّة، لأنها لا تتعدّى كونها من الأمور المتدانية، فهي المظهر أو الصورة التي تعكس الأصل

(٢٦) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الطبعة ٦ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، الصفحة ٤٧.

(٢٧) طه باقر، ملحمة جلجامش (بغداد: لا ناشر، لا تاريخ)، الصفحة ٣٥.

(٢٨) حكيم ميلود، الكرامة الصوفية في تلمسان (الجزائر: جامعة تلمسان، ١٩٩٨)، الصفحة ١٣٩.

بشكل مشوّه، وهذا ما أدركته المدينة حين عانت ألم اضطهاد جلعامش، ولكنها لم تثر عليه، واكتفت بدقّ الطبول لتسمع صوتها، لإدراكها بأنّ ما هو مادّيّ ومجسّد من صنع المتعالى، ولا يستطيع أحد مسخه أو تبديله أو تعديله إلّا هو، وهذا ما ظهر في قوله:

ولم يترك جلعامش ابناً لأبيه

وما فتى، يضطهد الناس ليل نهار

على أنّه هو راعي أوروك^(٢٩).

وهنا، نتوقّف أمام ملاحظتين. الأولى تتعلّق باستخدام الطبل، فالطبل يتعدّى كونه آلة موسيقيّة، فهو يمثّل عند استخدامه وسيلةً للتواصل مع المتعالى، لذلك استخدم في كثير من البلاد في الاحتفالات الدينيّة. وكان الكهّان يحرسون على قرعه بطريقة معيّنة تحدث للمستمع حالة من الوجد، تجعله كما كانوا يعتقدون صالحاً للاتّصال بالآلهة والقوى الروحيّة. وكانت الطبول تفرع عند تلاوة التعاويذ لطرد الأرواح الشريرة، وعند تقديم القرابين للآلهة. والملاحظة الثانية أنّ ألم الظلم والاستبداد الذي عانت منه الإنسانيّة في المدينة، هو ألم هادف، يريد أن يوضح للإنسان أنّ القوى الروحيّة المتعالية، هي من تمتلك القدرة على تغيير الواقع الإنسانيّ، لأنّ الإنسان لا يعرف الغايات العليا، التي أرادتها هذه القوّة المولجة بإجراء التغيير في العالم. وهذا التغيير لا يتمّ من خلال حضور المتعالى فيه، وإن كان من خلال وسائط يختارها، ويحدّد مهمّتها.

لا تتدخل القوى الروحيّة في هذا العالم إلّا من خلال أشياء تتألف مع الوجود الإنسانيّ بما هو موجود مادّيّ، ولذلك كانت تتمثّل من خلال عناصر مادّيّة، فأوجدت جلعامش من يضارعه قوّة، تقول الملحمة:

ولما استمع آنو الجليل إلى شكواهم، دعوا أوروك^(٣٠) العظيمة وقالوا لها

يا أوروك أنت التي خلقت هذا الرجل بأمر أنليل

فاخلي الآن غربماً له يضارعه في قوّة القلب والعزم

(٢٩) ملحمة جلعامش، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

(٣٠) أحد الآلهات الخائفات.

وليكونا في صراع مستديم لتنال أورك السلام والراحة

ولما أن سمعت أوروو ذلك

تصوّرت في لبها مثيلاً صورةً لآنو

وغسلت أوروو يديها، وأخذت قبضة طين ورمتها في البريّة

خلقت في البريّة أنكيديو الصنديد نسل نورتا^{(٣١)×(٣٢)}.

وهنا علينا، أن نراقب النصّ بحركيته. فالمتعالي عندما أراد أن يرفع الظلم عن الناس والألم الذي يعانون منه، أشار إلى خلق مواز، يستطيع أن يعيد التوازن للمدينة، وعملية الخلق تمت من خلال تمثيل ماديّ لم جرى في ذهن الخالق، «تصوّرت صورةً لآنو»، وهذا ينقلنا مباشرةً إلى تصوّرات الإنسان للعالم، حيث كان يرى الخارج عبارة عن انبعاث ظاهريّ لما هو في الباطن. لم تنسحب الإشكالية من ساحة الفكر الإنسانيّ، فبقيت فاعلةً حتّى في المنظومات الدينيّة الكبرى من خلال مفهوم التجسّد الإلهيّ علماً أنّ النصّ يشير وبشكل واضح إلى عدم إمكانية التجسّد المباشر، فذهب للحديث عن تمثيل ما يأخذ شكلاً جامعاً بين ما هو إنسانيّ وما هو حيوانيّ، يقول النصّ:

يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة

جدائل شعر رأسه كشعر نصابا^(٣٣)

لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل سموقان^(٣٤)

ومع الأطباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان في موارد الماء^(٣٥).

(٣١) إلهة الحرب.

(٣٢) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

(٣٣) إله الغلة والحبوب.

(٣٤) إله الماشية.

(٣٥) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٤٠.

فولادة أنكيدو في البرية وتركيبه الجسدي، يحمل في طياته دلائل عدّة تأخذنا إلى مراتب النفس الإنسانية. فهو يشير، من جهة، إلى البعد الماديّ والحيوانيّ والإنسانيّ، وهذا التقسيم هو الذي سيتطوّر من خلال الفلسفة في وقت لاحق، ما يشير إلى أصل من أصول الفكر الفلسفيّ. ومن جهة أخرى، يأخذنا النصّ إلى التحوّل الذي حصل في حياة البشرية، حيث كانت نقطة البداية في السهول من خلال حياة الرعي، وهذه الفكرة سيطوّرها النصّ فيما بعد، ويوضحها بشكل جليّ في الفقرات التالية، حين تقوم عشتار بإغوائه وترويضه وتوجيهه من أجل قتال جلجامش، ورد في النصّ:

ولبت أنكيدو يتصل بالبي سة أيام وسبعة ليال

وبعد أن قضى وطره منها

وجّه وجهه إلى الفه من حيوان البرّ

فما أن رأت الأطباء أنكيدو حتّى ولّت عنه هاربة

وهرب من قرب حيوان البرّ

همّ أنكيدو أن يلحق بها ولكن شلّ جسمه

لقد خذلته ركبته لما أراد اللحاق بحيواناته

أضحى أنكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل

ولكنّه صار فطناً واسع الحسّ والفهم^(٣٦).

وعشتار مظهر من مظاهر الطبيعة الخصبية، أو هي الدنيا بمعناها الماديّ، إلهة مختصة بالحبّ والحرب لدى سكّان ما بين النهرين، وهي ابنة آنو وإنليل، رديفة عشتروت الفينيقيّة، ثمّ أفروديت وفينوس عند اليونان والرومان. والاسم مطوّر عن أمّ الإلهة السورية عطار. قيل هي نجمة الصباح ونجمة المساء معاً:

وعند العرب ارتبط كوكب الزهرة بالأمّ العربيّة الكبرى، وكانوا يعبدونه لدى ظهوره ويسمّونه

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.

«العزى». كما كانوا يتفاءلون لرؤيته ويعتقدون بقدرته على جلب الحظ وإشاعة السرور والسعادة. ونسبوا إليه دوافع العشق والجنس عند البشر، وأسموه كوكب الحسن. وتروي أساطير المنطقة في الفترات المتأخرة، بأن كوكب الزهرة كان امرأة جميلة فاتنة تعيش على الأرض، قبل أن تصعد إلى الأجواء العليا وتحول إلى ذلك الكوكب الأحمر البراق. من ذلك مثلاً ما نقرؤه في تفسير الطبري^(٣٧).

ما يريد أن يتكلم عنه النص هو عملية إدماج للإنسان بالعالم الأرضي، فالقوة الروحية التي أوجدت الإنسان جعلت في الطبيعة عنصر جذب فيها، تجعل الإنسان ينقاد وراءها، وهو الذي أوصل إلى المدنية، هذه المدنية التي لا بد من أن تقاد من العارف المتأله المتمثل بجلجامش، فما تعطيه الطبيعة كما قالت الملحمة نفسها لا يتعدى كونه «الحسن» و«الفهم». أمّا ما يتعدى ذلك، فلا بد من تلقّيه من المتأله العارف، وهذا ما وصلت إليه الملحمة من خلال توطّد الصداقة بينهما، الأمر الذي أثار الحنق في نفس عشتار التي تريد أن تحرف الإنسان باتجاه الدنيا.

هذه الدنيا التي لا تلبث أن تطلّ برأسها ثانية تحاول أن تغوي جلجامش بعد انتصاره على الوحش خمبابا، فقالت له:

تعال يا جلجامش وكن عريسي

وهبني ثمرتك أتمتع بها

كون زوجي وأكون زوجك

ساعدك مركبة من حجر اللازورد والذهب

وعجلاتها من الذهب وقرونها من البرونز

وستربط لجرّها شياطين الصاعقة بدلاً من البغال الضخمة

وعندما تدخل بيتنا ستجد شذى الأرض يعبق فيه

إذا دخلت بيتنا فستقتل قدميك العتبة والدكة

(٣٧) فراس السوّاح، لغز عشتار (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٨٥)، الصفحة ٩٩.

ستنحني لك الإتاوة من نتاج الجبل والسهل
وسيحمل معرك الثلاث ونعاجك التوائم
وحمير الحمل عندك ستفوق البغال في الحمل
وسيكون لخيول مركباتك الصيت المعلى في السباق
وثورك لن يكون له مثيل وهو في نيره^(٣٨).
ولكنّ جلجامش يرفض هذا الأمر:

أيّ خير لو تزوّجتك؟
أنت! ما أنت إلا الموقد الذي تخمد ناره في البرد
أنت كالباب الناقص لا يصدّ عاصفة ولا ريحاً
أنت قصر يتحطّم في داخله الأبطال

لقد أحببت طير الشقراق المرقش
ولكنّك ضربته بعصاك وكسرت جناحيه
وها هو الآن حاطّ في البساتين يصرخ نادباً: جناحي، جناحي
وأحببت الأسد، الكامل القوة
ولكنّك حفرت للإيقاع به سبع وسبع وجرات^(٣٩)
وأحببت الحصان، المجلى في البراز والسباق
ولكنّك سلّطت عليه السوط والمهماز والسير
وحكمت عليه بالعدو شوط سبع ساعات مضاعفة

(٣٨) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٦٠.

(٣٩) حفر.

وقضيت عليه أن لا يرد الماء إلّا بعد أن يعكّره^(٤٠).

ويعدّد جلجامش مثالبها، ممّا أثار في نفسها الغضب وروح الانتقام، فتذهب إلى آنو طالبةً منه إيجاد ما يهزمه، فيخلق «الشور السماوي» الذي يهاجم مدينة أوروك، ولكنّ جلجامش وبمساعدة أنكيكو يقضي عليه، فتقرّر الآلهة إيقاع الموت بأنكيكو، هذا الموت الذي سيقع في نفسه ويدفعه إلى معرفة سرّ الوجود، وقال:

من أجل أنكيكو، خلّه وصديقه، بكى جلجامش بكاءً مرّاً

وهام على وجهه في البراري، وصار يناجي نفسه:

إذا ما مت أفلا يكون مصري مثل أنكيكو

ملك الحزن والأسى روعي^(٤١).

فالآلم هنا، تحوّل إلى ألم وجودي يتعدّى الألم المادّي، فيقرّر أن ينتقل إلى العالم الأسفل للحصول على سرّ الخلود، وبعد مغامرات عدّة، يصل إلى أوتو - نبشتم^(٤٢)، الذي قال بعد أن سمع قصّته:

إنّ الموت قاس لا يرحم

متى بنينا بيتاً يقوم إلى الأبد؟

متى ختمنا عقدًا يدوم إلى الأبد؟

وهل يقسمم الإخوة ميراثهم ليقى إلى آخر الدهر؟

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام؟

والفراشة لا تكاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتّى يحلّ أجلها

ولم يكن دوام وخلود منذ القدم

(٤٠) ملحمة جلجامش، مصدر سابق، الصفحة ٦١.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٣.

(٤٢) شخصيّة تشابه شخصيّة النبيّ نوح، عليه السلام.

ويا ما أعظم الشبه بين النائم والميت!

ألا تبدو عليهم هيئة الموت؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يميز بين العبد والسيد إذا جاء أجلهما؟

إنّ الأنوناكي الآلهة العظام تجتمع مسبقاً

ومعهم مامتم، صانعة الأقدار تقدّر معهم المصائر

قسموا الحياة والموت

ولكنّ الموت لم يكشفوا عن يومه^(٤٣).

الموت إذاً هو المصير المحتوم، الذي كتب على الإنسان، ويفترض عليه أن يتحمّل فكرة موته، ولكن شعر أوتو - نبشتم أثناء حديثه مع جليجامش بالشفقة عليه، فدله على نبتة تعيد له الشباب، وهي موجودة في قعر المياه، ذهب وأحضرها، ثم اغتسل بماء، وتقول الملحمة:

وبعد ذلك أبصر جليجامش بركة ماء ماؤها بارد

فنزل فيها ليغتسل في مانها

فشمت حيّة صل عرف النبات

وخرجت من الماء واختطفت النبات وفي عودتها نزعَتْ عنها جلدها

فجلس جليجامش عند ذاك وأخذ يكي

حتى جرت دموعه على وجنتيه^(٤٤).

أدرك جليجامش في نهاية الأمر، أنّ العالم المادّي لا يستقرّ، وجلّ ما يصل الإنسان إليه بناء الأسوار وإقامة المدينة الأرضية على المثال الروحاني. وهكذا نصل من خلال الأسطورة إلى إدراك معنى الحياة والغاية التي تسعى لتحقيقها من الوجود الإنسانيّ.

فالأسطورة كنصّ تبني العالم وتحفظه، لأنها تمتلك ناصية الكلمة، هذه الكلمة التي

(٤٣) ملحمة جليجامش، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٣.

أوجدت الكون والعالم بكلّ ما فيه، ومعزل عن ذلك يدخل العالم في الفوضى، والتمثّل الخارجيّ لها عبر الطقس الشعريّ هو استجابة يشارك من خلالها المادّي الروحيّ، وينتج الانتظام عبر تفعيل الذاكرة والمخيال الجمعيّ.

فالطقس الشعريّ بهذا المعنى، يعيد العالم إلى نموذجه الأوّل، ويوجد انسجامًا وتمامًا بين المادّي والروحيّ، حيث يتّحد في إطار واحد وضمن نسق أشبه ما يكون بوحدة الوجود الصوفيّة. فالمجتمعات الشرقيّة القديمة التي كانت تتمثّل موت الإله نتيجة الحرب بينه وبين خصم إله عبر حرب مأساويّة، كانت تدرك معنى الأسطوريّ وتعكسه بممارسة ظاهريّة، ليست مقصودة لذاتها إنّما تؤثر إلى أمر آخر، يقوم على مبدأ التحقق، أي التطابق بين الكلمة والواقع واتّحادهم بحدود الوجود الإنسانيّ.

فلاحتفالات التي كانت تقام في فينيقيا للسيد أدون. بما هو ممثّل للخصب في فصل الربيع، تبدأ برواية قصّة موته في غابة فينيقيا حين انقضّ عليه خنزير بريّ، ثمّ كانت تؤثر إلى إعادة الحياة للأرض بعد موتها، وهذه العودة في الاحتفالات السنويّة المستمرة لثمانية أيام وسبع ليال، كانت تنتهي بقيام أدون من بين الأموات المترافق مع ظهور نبتة الحنطة التي زرعت في اليوم الأوّل بأوان فخاريّة.

ب. تقوية أواصر الوحدة والانتماء داخل الجماعة

يشكّل الطقس المرتبط بالألم عنصرًا، يساهم في تثبيت أواصر الانتماء في إطار وحدة مرجعيّة الجماعة، على هذا الأساس يلاحظ أنّ الاحتفالات الشعريّة للشعوب الشرقيّة عبر الرمز المعمّم المتعالّي عن الرموز والطقوس الشعريّة المعاشة بشكل يوميّ، تعيد تفعيل ذاتياتها، فالأدونيّات التي كانت تعبّر عن الاحتفال بموت أدون وعودته، كانت تعبّر عن إعادة نظم للمجتمع بكامله، المتحد في تمجيد الاحتفال.

فالطقس الذي تتكئ عليه الأسطورة، لم يذهب باتجاه مخيال فرديّ، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك، لاعتبارات تدخل في تأسيسات الجماعة للعقل الفرديّ وإعطاؤه المعنى للرموز التي تتحرّك لديه، فالتجربة الفرديّة، وإن أضافت إلى الفرد الخبرة الحياتيّة، غير أنّ هذه الخبرة لا تنتظم إلّا من خلال معنى أوّلّيّ قيميّ، ينطلق من خصوصيّة الجماعة، التي نظمت عالمها ورموزها، وفي هذا المجال حتّى أحلام الأفراد لا تفهم بتعميمات بسيطة، جرت العادة

على تفسيرها بها لانتماها إلى غط طقوسي ثانوي، ما جعل فهمها مستحيلًا أو غير معبر. لذلك لا بد من إعادتها إلى سياقاتها المؤسّسة لفهمها باعتبارها لغة متكاملة ومؤسّسة في خارج الذهن الإنساني الفردي.

لا تحمل الطقوس الشعيرية المتعلقة بالألم كما قالت القراءة الفرويدية أبعادًا جنسية، فهي لا تستر المحرّم أو تحمل معنى كره الأب خلف تقنّعات شعرية غنائية، بل بالعكس، لأنّ الأسطورة وما نتج عنها من طقس سعت إلى غاية ووظيفة اجتماعية، عبر اشتغالها على توحيد عالم الطبيعة مع منشئه وأصله المافوق طبيعي.

فهي تتجه إلى توحيد الجماعة عبر فهم حركية الكون الذي تعيش فيه، عبر تفسير انقهاراته النابعة من ضعفه أمام الطبيعة، وضعفه الجسدي، وتحديات الآخر المهدّد له ولهويته، فهي بهذا المعنى تشكّل وصلًا مع العالم الواقعي، وعنصرًا مساعدًا تكييفيًا لحلّ صراعاته، فعندما يعاد استحضار البطل والشهيد أو الولي لا يقصد منه المائل الطقوسي فحسب، إنّما يتعداه إلى عملية إدماجية شاملة في نطاق العناصر القيمة التي يحملها، والتي عبّر عنها في أسطورة الموت من أجل المجتمع وإعادة بعثه بعد موته، فالموت الذي أوقف في جلجامش قلق الموت هو الموت الذي ارتبط بحبه لأنكيدو.

فالأسطورة وما يرافقها من طقوس شعيرية بناء متكامل، يجمع بين التأملّي والمعيش، وهي غير قابلة للاحتجاب والتكلّس، لأنّها هادفة ومعبرة، تعبّر عن إمكانيّة الذات وقدرتها التعبيرية، لأنّها تربط بين المعنى والوجود، وتعطي للقواعد الناطمة للعلاقات الاجتماعية انسجامًا.

تعبّر البنى الفكرية الأولية للذاكرة الجماعية الشعبية عن النسق الحضاري الذي تنتمي إليه، وكلّ عملية تطوّر وارتقاء لا بدّ من أن تمرّ به لاستلها، فالتراث الرمزي الأصيل الذي تختزنه الذاكرة الجماعية من ماضيها السحيق من بنية وجودها التاريخية اللاواعية، يتدخّل باستمرار في إعادة بناء «واجهة» الحاضر الثقافية، ما يعني عدم إمكانيّة فهم رؤى الناس وتطلّعاتهم كما تجلّت في الأسطورة والطقس. فالمقدّس هو ضمانة للديني. ووحدة:

الجماعة حينما تأخذ شكلها المثالي والمقدّس، تسمح بإقامة نظام من التراتبية الوظيفية بين الأفراد المكونين لها ويتحدد نمط لتوزّع الحقوق والواجبات الجماعية أو الفردية؛ إنّها تسمح بإدراج

الانقطاعات والتعارضات الداخلية للجماعة في الهامش الثانوي نسبة لما هو رئيسي في انتظام وتشكل حركة اجتماعها. إن هذا الترابط بين الوظائف المختلفة يجد تفسيراً له في أنَّ الأشكال الدينية والزمنية تندرج أصلاً في نسق واحد من المعتقدات، الفروض، الممارسات، والتقاليد، من الرموز^(٤٥).

(٤٥) محمد حسين دكروب، الأنثروبولوجيا، الذاكرة والمعاش (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤)، الصفحة ٣٨.

الألم:

الفعل الإلهي والارتقاء البشري

علي عباس الموسوي^(١)

ثمة بلا ريب من علة ما بين النفس والجسد، إذ هي تشعر به، وتحيط بكل ما يصيبه من آلام وبلاءات. تسالم بعض على أن ثمّ جنبتين للألم: (١) الألم من حيث هو فعل إلهي مفروض على الإنسان، يسلب منه الرفاه واللذة، باحثين في موقعيّة العدل الإلهي من ذلك؛ و(٢) الألم من حيث هو حال في الإنسان كما يرتقي به، ليصقل جوهره الإنساني. وعليه، يصبح الألم لطفًا إلهيًا آخذًا الإنسان، بما هو إنسان، نحو الكمال الأوّل.

المفردات المفتاحيّة: العدل الإلهي؛ الحكمة الإلهيّة؛ الخير والشر؛ نظريّة العوض؛ البلاء؛ الأخذ.

تمهيد

يتساءل الإنسان عن مجريات هذا الكون المحيط به كلّها، ويبحث بدافع حبّ الاستكشاف لديه عن كلّ حدث يجري في هذا المحيط. ينتقد مفردات تحكي عن ردّة فعل الإنسان أمام هذا كلّ، ويتقبّلها، ويرفضها، ويؤمن بها، وينتفض عليها.

ولكن عندما يصل الأمر إلى ذاته، أي إلى جسده، أو روحه، يصبح الأمر شخصيًا أكثر. يبحث عن سرّ يرتبط به، يريد أن يعرف كلّ ما يجري عليه، لا ما يجري حوله، يبحث عن الأسباب، عن النتائج، عن قدرته على المواجهة والمعالجة.

ومن مظاهر ذلك حالة الألم التي يعيشها هذا الإنسان، وكلّ إنسان في معرض ذلك في

(١) أستاذ في جامعة المصطفى العالمية، ورئيس تحرير مجلّة المنهاج، بيروت.

حياته، وإن اختلفت درجاته من إنسان إلى آخر، ولدى الإنسان الواحد من حين إلى آخر. ولكن ما هي حقيقة الألم؟

تعرض علم الكلام لدى المسلمين لتعريف الألم، وتحدثوا عن وجود إطلاقين له.

الإطلاق الأول: يراد منه ومن اللذة الألم واللذة المزاجيان. والألم حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الفساد. واللذة حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الاعتدال، وعروض النشاط والسرور على الملتذ، ومن كان متصفاً بهما يجب أن يكون موجوداً مادياً قابلاً للانفعال.

الإطلاق الثاني: يراد منه الألم واللذة العقليان، والمراد منهما إدراك كل قوة عقلية ما يلائمها أو ينافيها، فالقوة العاقلة لها كمال ولذة، هي إدراكها للمعقولات الكلية. وإنكار ذلك مكابرة. فإن العلماء الغائصين في لجج التحقيق لهم لذات، لا يختارون اللذات الحسية بأجمعها على أقل مسألة من مسائلها. ويقابل ذلك الألم العقلي. ولأجل ذلك كلما كان المعقول أفضل وأتم، كانت اللذة أبلغ وأوفر.

فلذا، يكون إدراك القوة العقلية للمعقولات أتم من إدراك الحس للمحسوسات، «لأن القوة العقلية تصل إلى كنه المعقول وإلى ذاته وذاتياته، فتكون اللذة العقلية أبلغ وأعظم من الحسية»^(٢).

ولاشك في أن أمراً آخر مهماً لا بد من لفت النظر إليه في حقيقة الألم، وهي ارتباطه بالروح، وذلك لأن الألم هو شعور من قبل الروح، وما لجرح. عمت إيلام، كما قيل. يقول الشيخ جواد البلاغي:

إن تنعم النفس بالنعم الجسمانية ومنها وجود الجسم وصحته، إنما هو بخلق الرابطة الأكيدة والعلقة الوثقى بين النفس وجسدها، ويجعل تلك الرابطة طبيعية على ناموس مستقر، لكي يتم للنفس نعيمها وتنعمها بآلية الجسد بتلك النعم التي لا تحصى، ولكي تكون مسخرة في حفظ الجسد من الفساد واسطة في تدبير صحته^(٣).

ومن أجل هذه الرابطة وهذه العلاقة يتألم الإنسان عند فقد صحته، وعند اختلال مزاجه

(٢) جعفر السبحاني، الإلهيات، الطبعة ١ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٩)، الصفحة ٤٦٧.

(٣) محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية، الطبعة ٢ (بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٠.

حينما يريد المنعم بتقديره وحكمته قطع بعض النعم عنه مؤقتاً أو دائماً. فالنفس بتلك الرابطة المجعولة لإيصال النعم العظيمة والملاذ الكبيرة تكون شاعرةً بما يعرض للجسد من فقد الصحة واختلال نظامه.

فما عروض الآلام إلا أثر طفيف لتلك العلاقة التي تقوم بناموس إيصال النعم العظيمة إلى النفس وشعورها بها.

ولا ينحجب عنها الألم إلا بقطع علاقتها حينئذ من الجسد. وفي ذلك يفوت تدبير النفس لنظام الجسد في ذلك الحين، وتبطل مدافعتها لأسباب الآلام طلباً لاسترجاع الصحة. إذا، «ليست الآلام والأوجاع شرّاً يجب على الإله أن يمحوه»^(٤).

تقسيم البحث

يمكننا جعل الحديث عن موضوع الألم في حياة هذا الإنسان ضمن شقين، الشق الأول منهما يرتبط بالألم كفعل إلهي، والشق الثاني يرتبط بالألم فيما يرجع إلى الإنسان نفسه.

الألم فعل إلهي

سواء أكان اعتراضاً جدياً أم سؤالاً بريئاً، أم طلباً للمعرفة وتصحيحاً للاعتقاد، يسأل الإنسان عن الألم باعتباره ظاهرة مرفوضة لديه تعكّر مزاجه وتمنعه من صفو الحياة عن السبب في فعل الله لذلك.

إذا ينطلق السؤال عن الألم من حيث: لم فعله الله؟ ولا شك في أن هذا السؤال الذي يمكن صياغته بما تقدّم قد يتحوّل إشكالية لدى بعض على الصفات الإلهية، لا سيما صفة العدل، فأين الألم من العدل الإلهي؟ ولم يصاب بعض الناس به دون بعض؟

ثمّ ما يرتبط بصفة الحكمة الإلهية عندما يتجاوز المرء السؤال عن ارتباط الألم بحياته ليسأل عن وجه الحكمة في هذا الفعل الإلهي.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤٢٩.

وقبل أن أعرض بالتفصيل للتساؤل عن الألم في ما يرتبط بهذا البعد، لا بدّ من أن أشير إلى أنّ الإنسان ينطلق في أسئلته ومحاكماته ومعارضته من الصورة المتلقاة لديه، فهو ينظر إلى الأشياء ويحاكمها ويحكم عليها على أساس ما في ذهنه من صور قد لا تكون مكتملة، أو قد تكون خاطئة تمامًا.

نعم، من قد يسير الإنسان على أساس ما يختزنه في ذهنه من صور وما يراه من صور الأشياء، فالإنسان يتحرّك من الصورة الذهنية التي لديه، ولكن أيضًا ينبغي على الإنسان أن يسعى لامتلاك صور الأشياء على حقيقتها، وأن يجهد لكي يكتمل المشهد لديه قبل الحكم.

ومن هذه الأمور ظاهرة الألم التي ينبغي على الإنسان أن يتأمل في عناصرها لكي يكمل الصورة عنها، أو ليصحّحها ليبحث لاحقًا عن اعتراضه أو رفضه أو ملاحظته عليها.

ويرتبط مفهوم الألم عند البحث عنه في فعل الله، عزّ وجلّ، بعناصر ثلاث هي: (١) الظلم، و(٢) العبث، و(٣) المفسدة.

لقد أخذ موضوع الألم حيزًا في كلام المتكلمين انطلاقًا من أنّه فعل إلهي، ولا أريد أن أعرض بالتفصيل هنا للإجابات، ولكنّها إجمالاً انطلقت من أسس، هي:

الأساس الأول: ملاحظة الصفات الإلهية والهبوط من أعلى إلى أسفل في معالجة الإشكال. وهذا نصّ الطوسي، الذي يقول:

وإذا علم أنّه عالم بجميع المعلومات، وعلم كونه غنيًا، علم أنّ جميع أفعاله حكمة وصوابًا، ولها وجه حسن، وإن لم نعلمه مفضلاً، لأنّ القبيح لا يفعله إلّا من هو جاهل بقبحه، أو محتاج إليه، وكلاهما متفیان عنه، فيقطع عند ذلك على حسن جميع أفعاله من خلق الخلق والتكليف وفعل الآلام وخلق المؤذيات، من الهوام والسباع وغير ذلك^(٥).

إنّ لنفي للصورة الخاطئة عن موضوع الألم من خلال إدراك حقيقة الصفات الإلهية.

الأساس الثاني: الألم خير وليس بشرّ. وهذه الصورة المصحّحة للفهم الخاطئ لفكرة الألم، والتي تضفي عليه لبوس خير هو منه، ولكنّ غفلة الإنسان عن حقيقته تجعّله في بعد عنه.

(٥) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد (طهران: مطبعة جهلستون، لا تاريخ)، الصفحة ١٩.

ومن هذه المحاولات كانت نظرية العوض لدى المتكلمين:

وأما من فعل الله، فإما على جهة الاستحقاق كالعقاب، أو الابتلاء، كالأيلام الواصل في الدنيا من غير استحقاق وهو حسن، ووجه حسنه أمران: [أحدهما] كونه مقابلاً بعوض يزيد عليه أضعافاً، بحيث لو مثل العوض والألم للموالم وخير بين الألم مع عوضه أو العافية لاختر الأول. [الثاني] أن يكون فيه مصلحة لا تحصل من دونه، وهي اللطف إماماً للموالم أو لغيره، أما الأول فلأن الإيلام بدون العوض ظلم، وأما الثاني فلأن الإيلام مع العوض من دون غرض عبث، وهما محالان على الله تعالى^(٦).

الأساس الثالث: ربط ظاهرة الألم بنظام الأسباب الطبيعي الذي وضعه الله سنة في هذا الكون. قال العلامة الحلبي في شرحه للتجريد نقلاً عن المعتزلة: «أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار»^(٧).

الألم ارتقاء بشري

عندما ننظر إلى الألم من وجهة أخرى نبحث عنه من حيث الإنسان، وكيف ينبغي النظر إلى الألم كحالة ومصدق للأمر التي ينظر إليها بعين الرضى والاعتراض. ولا شك في أن ما يصدق على الألم من مفاهيم من وجهة نظر الإنسان هي أنه شرّ بلاء، فلا بد من البحث عن الإجابات ضمن نطاق المفهوم المباشر، أو غير المباشر من المفاهيم التي تنطبق على الألم انطباقاً.

وما أجده لافتاً أن أبداً أولاً مع عبد عظيم شكّل مظهرًا من مظاهر حلول الآلام وتحملها في صورة العباد الخواص عند الله، وذوي المكانة لديهم، لأنه من المختارين رسلاً سفراء بينه وبين خلقه، وهي قصة أيوب، ﴿يَسْمُ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(٨)، فالمرض الذي جعل هذا النبي وبلسان

(٦) ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد الحسيني، الطبعة ٢ (قم: مطبعة الصدر، ١٤٠٦ هـ. ق.)، الصفحة ١١٩.

(٧) العلامة الحلبي، كشف المرام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده الآملي، الطبعة ٧ (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ)، الصفحة ٤٥٠.

(٨) سورة ص، الآية ٤٤.

رقراق يقول: ﴿وَأُتِيبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾^(٩).

وإذا تبعت تلك الروايات التي تتحدث عن فعل الله في الإنسان، الألم، وكيف عرضت هذه الروايات لحكمة هذا الفعل، وكيف أجابت على اعتراض الإنسان عليه نجد الآتي.

١. علاقة الحب والبغض

تقع علاقة الإنسان بربه ضمن منحنيين: فمنحى ينظر إلى هذه العلاقة في عالم التكوين والواقع، فهو الخالق لهذا الإنسان وأمره بيده ومالك له يتصرف به كيف يشاء، ومنحى آخر يفسر ما يجري على هذا الإنسان بعلاقة هذا الإنسان بربه، وكيف تتجه هذه العلاقة سلبيًا أو إيجابيًا، ولذا تفسر لنا بعض الروايات ظاهرة الألم بأنها علاقة حب بين العبد وربّه، والسلامة بأنها علاقة بغض بين العبد وربّه، فعن رسول الله، صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ يَغْضُ الْعَفْرِيَةَ الْغَفْرِيَةَ الَّذِي لَمْ يَرْزَأْ فِي جَسْمِهِ وَلَا مَالِهِ»^(١٠).

وتتحول السلامة إلى داء لأنها تحكي عن عدم استقامة علاقة الإنسان بربه في الخطّ السوي، كما يقول الإمام عليّ، عليه السلام: «كفى بالسلامة داءً»^(١١).

٢. لله نصيب من هذا الإنسان

يرتبط التفسير لظاهرة الألم في بعض النصوص الحديثة بعلاقة الإنسان بربه، فهي علاقة الأخذ الإلهي من هذا الإنسان، وتصل المسألة إلى أنّ لله نصيبًا من هذا الإنسان، وأنّ الإنسان الذي يعيش الألم لا بدّ من أن ينظر إلى أنّه يعطي جزءًا وحظًا ونصيبًا من نفسه للإله الخالق له، ففي الرواية عن الإمام عليّ، عليه السلام: «لا حاجة لله فيمن ليس لله في نفسه وماله نصيب»^(١٢).

ولذا ورد في بعض الروايات، كذلك، أنّ الإنسان في ساعات المرض يكون في قبضة الله

(٩) سورة الأنبياء، الآية ٨٣.

(١٠) محمد الرشدي، ميزان الحكمة، الطبعة ١ (بيروت: دار الحديث، ١٤١٦)، الجزء ٤، الصفحة ٢٨٧٨.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٠٤.

(١٢) الإمام عليّ عليه السلام، نهج البلاغة (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، لا تاريخ)، الجزء ٤، الصفحة ٣٠.

عزّ وجلّ، فهو قد أخذه من حيث كان إلى حيث يريد. وردّ عنه، صلّى الله عليه وآله، لما رفع رأسه إلى السماء فتبسّم وقد سئل عن ذلك، فأجاب:

نعم عجبت للمكين هبطاً من السماء إلى الأرض، يلتصق عبداً مؤمناً صالحاً في مصلّى كان يصلي فيه ليكتب له عمله في يومه وليلته فلم يجده في مصلّاه، فعرجا إلى السماء، فقالا: ربنا عبدك المؤمن فلان التمسناه في مصلّاه لنكتب له عمله ليومه وليلته، فلم نصبه، فوجدناه في حبالك؟ فقال الله، عزّ وجلّ: اكتباً لعبدي مثل ما كان يعمل في صحته في الخير في يومه وليلته ما دام في حبال، فإن عليّ أن أكتب له أجر ما كان يعمل في صحته إذا حبسته عنه^(١٣).

٣. اختبار للإنسان وامتحان له

المرض، وكأني بلاء آخر يصاب به الإنسان في هذه الدنيا، يشكّل عامل صفّل لهذا الجوهر الإنسانيّ، فإنّ به ترقى الروح إذ تكون المعاناة من الألم سبباً لكي تتجهر أكثر في اختبارات تخضع لها، ولذا يشكّل الألم والمرض الذي يصاب به الإنسان لطفاً إلهياً له، لأنّه يأخذ بيده نحو الكمال. مرض أمير المؤمنين، عليه السلام، فعاده قوم فقالوا له: «كيف أصبحت يا أمير المؤمنين؟ فقال أصبحت بشرّ، فقالوا له: سبحان الله هذا كلام مثلك؟ فقال: يقول الله تعالى: ﴿وَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾^(١٤)»^(١٥). فالخير الصّحة والغنى، والشرّ المرض والفقر، ابتلاء واختباراً.

وهكذا لا يعود لوصف المرض بالشرّ ذاك المنحى السلبيّ الذي يصفى عليه عادةً.

٤. تطهير وعلاج

يظهر من نصوص أخرى وبمعالجة واضحة لظاهرة الألم أنّها هي في الحقيقة تطهير لهذا الإنسان، وعلاج له ووقاية من الأخطار والأعظم، فيصبح مظهرًا من العناية الإلهية الخاصة

(١٣) محمّد بن اسحاق الكليني، الفروع من الكافي، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ هـ. ش. ١)، الجزء ٣، الصفحة ١١٣.

(١٤) سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

(١٥) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق محمّد باقر البهبودي (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، الجزء ٧٨، الصفحة ٢٠٩.

بهذا الإنسان، لأنّ الإنسان لا ينظر إلى أمراض تفتك به، وهي الأمراض الروحية المتمثلة بالخطايا والذنوب التي يرتكبها في حياته، وهذا ما تعدّد في ألسنة الروايات:

. الإمام الرضا، عليه السلام: «المرض للمؤمن تطهير ورحمة، [...] وإنّ المرض لا يزال بالمؤمن حتّى لا يكون عليه ذنب»^(١٦).

. رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «ساعات الوجع يذهبن ساعات الخطايا»^(١٧).

. الإمام الباقر، عليه السلام:

إن الله تبارك وتعالى إذا كان من أمره أن يكرم عبداً وله عنده ذنب ابتلاه بالسقم، فإن لم يفعل فبالحاجة، فإن لم يفعل شدّد عليه عند الموت، وإذا كان من أمره أن يهين عبداً وله عنده حسنة أصحّ بدنه، فإن لم يفعل وسّع عليه في معيشته، فإن لم يفعل هوّن عليه الموت^(١٨).

٥. أثر المرض والألم التربوي [نقطة استئناف]

الألم الذي يعيشه الإنسان عامل تربية لهذا الإنسان وهو أسلوب تربوي ناجع للنفس، لأنّها لا تريد قطع صلتها بما تحبّه وتسعى إليه، ولذا كانت لحظات الألم عاملاً تربوياً لكي يتعدّد عن ارتكاب الذنوب، ويستأنف علاقةً جدّيةً برّبّه، تحكمها رؤية ما بعد التأديب الإلهي لهذا الإنسان بالألم الذي ناله. وورد أنّه كان عليّاً بن الحسين، عليه السلام، إذا رأى المريض قد برئ قال له: «ليهنك الطهر [أي من الذنوب] فاستأنف العمل»^(١٩).

وفي حديث قدسيّ، قال الله سبحانه:

أهل طاعتي في ضيافتي، وأهل شكري في زيادتي، وأهل ذكري في نعمتي، وأهل معصيتي لا أويسهم من رحمتي، إن تابوا فأنا حبيبهم، وإن دعوا فأنا مجيبهم، وإن مرضوا فأنا طبيبهم، أداويهم

(١٦) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال، الطبعة ٢ (قم: منشورات الرضويّ، ١٣٦٨ هـ. ش)، الصفحة ١٥١.

(١٧) حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة (قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٩ هـ)، الجزء ٣، الصفحتان ٨٨ و ٨٩.

(١٨) محمّد بن اسحاق الكليني، أصول الكافي، تصحيح عليّ أكبر غفاري (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ. ش)، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٤.

(١٩) ميزان الحكمة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٩٩٩.

بالمحن والمصائب، لأظهرهم من الذنوب والمعائب^(٢٠).

٦. تجلّي العبوديّة وبداية الكرامات

ضمن نظام الأسباب والمسببات الحاكم في هذا الكون، فإنّ البلاء الذي يصاب به هذا الإنسان هو السبب الذي يرقى بالإنسان درجات، يكون فيها محلاً للكرامات الإلهيّة، والبلاء كما أسلفنا من مصاديقه الأمراض والآلام التي تعرض لهذا الإنسان، فتصقل هذه الروح لتحلّق في عالم أرحب، ولتمتلك من الأدوات ما يخوّلها التصرّف في الكون بما يريده الله. عن الإمام الصادق، عليه السلام: «ما أثنى الله تعالى على عبد من عباده من لدن آدم إلى محمّد، صلّى الله عليه وآله، إلّا بعد ابتلائه ووفاء حقّ العبوديّة فيه، فكرامات الله في الحقيقة نهايات، بداياتها البلاء»^(٢١).

٧. الخضوع ومعرفة الإنسان بمحدوديّته وفقره

ينسى الإنسان في السلامة وجوده الفقريّ والربطيّ ويطغى. وتذكيره يتحقّق بما لا يتمكّن من دفعه، ولا يملك حيلة في الخلاص منه، وهو الألم الذي لا يدع له مجالاً في التفكير بالاستقلال عن خالقه. يقول رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «لولا ثلاثة في ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء: المرض، والموت، والفقر، وكلّهن فيه، وإنّه لمعهنّ لو ثاب»^(٢٢).

وثمّة نقاط ثلاث أوّد الإشارة إليها، وهي:

١. هل يؤثر الإنسان على تحمّل الألم والمرض؟

قال الإمام عليّ، عليه السلام، لبعض أصحابه في علّة اعتلّاه:

جعل الله ما كان من شكواك خطأ لسيئاتك، فإنّ المرض لا أجر فيه، ولكنّه يحطّ السيئات، ويحتّها حتّ الأوراق، وإنّما الأجر في القول باللسان والعمل بالأيدي والأقدام، وإنّ الله سبحانه يدخل

(٢٠) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٩٩٩.

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٠٥.

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٦.

بصدق النية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة^(٢٣).

وقال الرضي:

وأقول: صدق، عليه السلام، إن المرض لا أجر فيه، لأنه ليس من قبيل ما يستحق عليه العوض، لأن العوض يستحق على ما كان في مقابلة فعل الله تعالى بالعبد من الآلام والأمراض وما يجري مجرى ذلك، والأجر والثواب يستحقان على ما كان في مقابلة فعل العبد، فبينهما فرق قد بينه، عليه السلام، كما يقتضيه علمه الثاقب ورأيه الصائب^(٢٤).

ويعلق على ذلك الشيخ الريشهري في كتابه ميزان الحكمة بقوله:

الأحاديث في أجر المرض كما لاحظت طائفتان: طائفة منها تدل على أن المرض لا أجر فيه ولكن يحط السيئات، وطائفة منها تدل على أن فيه الأجر والثواب، وعندني أن الحديث الأخير المروي عن مولانا أمير المؤمنين، عليه السلام، قد جمع بين الطائفتين، لأنه، عليه السلام، يقول في صدر الحديث: «المرض لا أجر فيه [...]». ويقول في ذيله: «[...] إن الله سبحانه يدخل بصدق النية». فينطبق الصدر على ما تدل عليه الطائفة الأولى، وينطبق الذيل على ما تدل عليه الطائفة الثانية، لأنه يدل على أن النية الصادقة والسريرة الصالحة موجبتان للأجر ودخول الجنة، وقد صرحت الأحاديث التي تدل على وجود الأجر في المرض بأنه يكتب للمريض ما كان يعمل في صحته من الأعمال الصالحة، وبعبارة أخرى: يكتب للمريض ما نوى أن يفعل من الصالحات لو لم يكن مريضاً، فتأمل^(٢٥).

٢. من أهم الآداب عدم الشكوى؟

يقول الإمام علي، عليه السلام: «من كتم وجعاً أصابه ثلاثة أيام من الناس وشكا إلى الله، كان حقاً على الله أن يعافيه منه»^(٢٦). ويقول الإمام الباقر، عليه السلام: «من كتم بلاءً ابتلي

(٢٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٢٨٨٥.

(٢٤) الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ضبط وتعليق الشريف الرضي (بيروت: ١٩٦٧)، باب حكم أمير المؤمنين، عليه السلام، الحكمة ٤٢.

(٢٥) ميزان الحكمة، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان ٢٨٨٥ و ٢٨٨٦.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨٦.

به من الناس وشكا ذلك إلى الله عزّ وجلّ، كان حقّاً على الله أن يعافيه من ذلك البلاء»^(٢٧).
ويذكر الإمام عليّ، عليه السلام، أنّ: «المريض في سجن الله ما لم يشك إلى عواده تمحي سيئاته»^(٢٨).

٣. الألم والله تعالى

في استحالة الألم واللذة عليه تعالى،

[...] إنّ اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإنّ اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج، وهذان المعنيان إنّما يصحّان في حقّ الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود أنّه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه^(٢٩).

• •

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٨٧.

(٢٩) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن زاده الآملّي، الطبعة ٧ (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ هـ)، الصفحة ٤٠٩.

الألم في فلسفة الأخلاق

حسن خليل رضا^(١)

يكاد طيف الألم يتبوأ عنايةً ومحموريةً خاصةً في دائرة القلق الإنساني على صعيد الفرد والجماعة. إبان مقارنة المبادئ الأخلاقية في الفلسفات الشرقية منها والغربية، سواء بسواء. وهو بذلك يشكلُ فصلاً لا محيد عنه في بنية الفكر الأخلاقي، إذ يضطلع بوظيفة تَحْيِيَّة تكوينية، ليحفر بذلك المبدأ الأخلاقي إياه. ولما اكتسبت المبادئ الأخلاقية في القرون الوسطى برودةً متافيزيقيةً محكمة، انتمت المبادئ الأخلاقية إلى منظومة عقيدية محكمة رأت إلى اللذة والألم على أنهما خارج نطاق المادّة عما هي هي. ولنن طرح بعض الفلسفات المشرقية تصوّرات لخلاص الفرد من آلامه، فإن بعض النظريات الفلسفية الغربية نظّرت إلى قوننة الخلاص من الألم بما له بعد جماعي، ليصهر الأخلاق الفردية في سياق الجماعة.

المفردات المفتاحية: الفضيلة؛ اللذة؛ ابن سكويه؛ شوبنهاور؛ السعادة؛ الأخلاق؛ الوجود؛ المعرفة.

مؤصدة حقيقة الألم إزاء منطقة الوجود في ذاته، بيد أنه يعترىها الظهور والتلاشي بضرب من التضادّ مع الحقيقة المتّحدة بها على مستوى منطقة الوجود لذاته^(٢). وثمة حيرتان لا

(١) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

(٢) ينقسم الوجود على أساس نهج الظاهريات الذي أسسه هوسرل E. Husserl، وطبقه هايدغر M. Heidegger، وتلقفه سارتر J. P. Sartre، إلى منطقتين وجوديتين متميزتين: (١) منطقة الوجود في ذاته (l'être en-soi)، و(٢) منطقة الوجود لذاته (l'être pour-soi).

يتألف الوجود في ذاته من مجموع الواقع، أو الوجود المباشر، فهو سلسلة من الظواهر، وليست فيه إحالة إلى جوهر ثابت. لذا، فهو معتم بالنسبة إلى ذاته، لكونه مليئاً بنفسه، وليس له داخل في مقابل خارج يشكل شعوراً أو حكماً، فلا ثغرة يمكن أن ينفذ العدم منه. ويعدّ الوجود لذاته ذلك الوجود الذي ليس هو ذاته. فهو يذوّب دائماً من السلب، بل هو الأساس في كلّ سلب، وفي كلّ إضافة. إنه وعي وشعور وحضور في العالم باعتبار أنّ فيه جانباً من الإمكان يجعل وجوده مجانياً. وهكذا يشكل الوجود لذاته انحلالاً لتركيب الوجود في ذاته، وهو يتحدّد بوجود ليس إياه.

للمزيد، انظر، جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦)،

يكفّ العقل عن السعي بينهما في حجّه إليها: (١) إحداهما تتجلى في عدم الضبط الجازم للأطراف التي تطالها من مصاديق الأنواع الحيّة، و (٢) الأخرى تنجم عن إمكانية العبور من هذه التجارب المنطوية في قشرة متحجرة بنظر الآخر في سياق اجتماعي يتم إسقاطها عليه، ولا سيّما أنّه لا صدقية لهذا الحكم الإسقاطي بلحاظ الأفراد، وإنّما يتأتّى ذلك بالتغليب أو التسامح أو القابلية.

إذا أفلتنا من أنامل تين الحيرتين بتبنيّ القدر المتسالم، استحال الألم لغةً يتواصل من خلالها المرء مع نفسه بادئ الأمر، ثم مع الوجود الذي يشكل جسداً آخر له، وذلك في درب المواءمة بين العقل والإرادة والفعل.

توفّر هذه اللغة بمكوّناتها وبواعثها وأبعادها على الجنس البشريّ الإيغال في الأدلة المجردة، والأنساق المحكمة، والجدليات المعقدة التي تعبت بالجوهر، وتبالغ في زخرفة قناعه، وإذا عقد العزيمة المصحوبة بإرهاصات التحقق على ابتكار الخلاص من الألم أو إرسائه بمختلف أشكاله وأمطاه الواقعة في دائرة العناية والجدوائية.

ولا غرو، فإنّ التجربة التي تكلّل بالخلاص من الألم تقلّب الجدل حولها فضولاً معرفياً. كما يبرز الألم بدوره تلك التصوّرات والمقاربات النظرية التي تنري لترويضه، فيجندم بينها النزاع بصورة سائغة، وخصوصاً عندما تلوذ بمكوّناتها الافتراضية بغية التفسير والتشخيص تارة، واقتراح العلاج أو إكسير الخلاص الذي يردم هوة الألم تارة أخرى. ولا يبعد أن يكون بقاؤها حيّة في سواقي العقل البشريّ مرتكزاً على تمكّنها إلى حدّ بعيد، وبشكل نسبيّ يتفاوت بين الأفراد، من تحقيق الخلاص من الألم الذي يشهده الإنسان أو يتلبّسه في شقيّ وجوده المادّي والروحيّ، فضلاً عن انسجام ذلك منطقياً مع ما يتمّ تقرّبه على صعيد مصيره بعد الانحلال.

تسحب هذه الغمزة نفسها على الفعل الإنسانيّ الذي ما انفكّ موضوعاً قابلاً للإتصاف بالأحكام الأخلاقية، إذ يرتحل الألم سيقاً إزميلياً لا محيص عنه في بنية الفكر الأخلاقيّ، يتمثّل فيما يؤدّبه الألم من وظيفة نحتية تكوينية للمبدأ الأخلاقيّ، فأغلب الظنّ أنّ الأثر الفعليّ الذي يرصده المرء إزاء فعل الآخر، أو التخيّل المتراوح بين تقمّص الموقف أو إسقاطه،

يشكّل الدافع إلى بناء المنظومة الأخلاقية وضبطها وتنسيق معطياتها. ما يكرّسها ثمرةً تتوخى سلب الألم أو الخلاص منه، وخصوصاً في خضمّ الانتظام أو الاندماج الاجتماعي الذي يفتقره المرء بطبيعته وتنوّع حاجاته.

وفي المقابل، تؤدّي المبادئ الأخلاقية وظيفاً بلسميةً ضروريةً لتجاوز الألم، يتشكّل منها المقدم في الشرطيّة المتّصلة إذا قصدنا إدخاله فيها، سواء أكان هذا التعويض محسوماً أم متافيزيقياً، وحاصلاً بالفعل، أم متوقّفاً بحسب الاعتقاد، وذا خلفيّة حقيقيّة أو وهميّة، فرمّا تنطبق البلسمية على أفعال تجانب هذا النعت. بيد أن قناعة فاعلها تهبطها هذه المنزلة، لتتحرّف الأفعال السابقة بدورها عن المسار المحدّد لها بالأصل، متخلّية عن وظيفتها للأفعال التي سلبت هويّتها، وانتحلت صفتها في ذهن فاعلها.

تتعاقب المحنة على مصاديق الجنس برمتها، فما إن يطأ الفرد سفح الوعي والبصيرة والإدراك، حتّى يتحوّل ألمه المتّجه نحو التفاعل مع الجماعة إلى إنتاج المبدأ الأخلاقي، والتماس الخلاص أو النجاة من دوّامه المأزق، وذلك في قالب يلقّق بين الاستقرار والمراعاة والتبني من زاوية، وتصور العلاقة التناسبيّة بين أسباب الألم وموانعه من زاوية أخرى. ما يرسّخ الحضور الشهودي المستمرّ للألم، ولو على سبيل الافتراض، بنسق وجودي قبل الفعل، ونسق عديمي بعده. وقد ينقلب الأمر أثناء التلبّس بالفعل دائرة الصراع الذاتي بين ألم مرحليّ يكابد رجاء محو ألم مستشرف، فيغلب المتوقّع الواقع إذا كانت الإرادة والاعتقاد عموداه قوّتين، ويتنازل الواقع عن المتوقّع إذا كان حضورهما ضعيفاً. ولا يعزل الترك عن السياج الحدّي للفعل الأخلاقي ما دام الملاك التوليدي والغائي واحداً، فليس صحيحاً أنّ مبدأ الفعل أشقّ على الفاعل من مبدأ الترك بصفة كلّية، إذ من الممكن أن يتعلّق الترك بمنظومة الغرائز الملحّة، فيغدو أشقّ على التشارك أو الممتنع من مقارنة الفعل، غير أن مدار المبدئين تصور الألم على شرفتي الوجود والدفع.

ولئن وسمت الأخلاق اليونانية بأنها أخلاق سعادة^(٣) بلحاظ الغاية التي يتوخّاها الفاعل المدرك المرید، فإنّ الألم يمثّل المناخ الذي لا ينقضي استحضاره في الحد الأدنى عند الالتزام بمقتضيات المبادئ الأخلاقية إلّا عندما تستحيل هيئة أو ملكة يغني رسوخها عن هذا

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الطبعة ١ (قم: منشورات ذوي القربى، ٢٠٠٦)، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

الاستحضار.

ويصدق هذا الاجترار الصوري للأخلاق من المكابدة الواقعية أو الاحتمالية للألم، على رؤية أفلاطون، الذي انحاز إلى أن الغاية من كل عمل أخلاقي تحقيق السعادة، فهي الخير الأسمى، ولما كان الوجود الحقيقي عنده متمثلاً في وجود الصور، فإن ما يتصل بهذا الوجود وحده حقيقي، ولن يكون ما يتعلق بالوجود المحسوس خيراً بالمعنى القويم، لذلك قادته هذه التفرقة إلى التمييز بين أنواع من الخير، أحدها المناظر للصورة، أي المشارك فيها إلى أعلى درجة، والثاني تحقيق طريق العلم الصحيح، وذلك يتم في العلم والفن بوجه عام، والرابع ذلك الخير الأدنى في رتبته، والمتجلى في اللذة الخالية من الألم^(٤).

ويوشك أن لا ينقضي تعجبه من اتحاد اللذة بالألم، لأنه من الممكن أن تأتي اللذة الإنسانية الوجود مع الألم في وقت واحد، إلا أنه لا رغبة في أحد الطرفين، لا حصول عليه إلا عن طريق القبض على الآخر بالضرورة، وكأن هذين الضدين مرتبطان بقمة واحدة^(٥).

ولن يبعد أن يكون مبدأ مقولته الداعية إلى وجوب تشبه الإنسان قدر الإمكان بالآلهة أو بالصور^(٦)، وذلك بأن يسمح لنفسه أن يتحرر من سجنها البدني، رمزاً يدل على أن الألم يلزم المرء طالما اكتنفته المادة، ولا خلاص له إلا بمغافقتها.

ولقد أفضى تأمله إلى أن الإنسان أسعد حالاً في النظام منه في الإسراف، فلو أخذ حساب أصحاب اللذة شرط ضبطه، لأفقت الحياة الفاضلة الدّ حياة، تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم، في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة^(٧).

وربما يضطر الناظر في السيرة الإنسانية إلى العدول عن اللذة إلى المنفعة، وأن يحكم على الأولى بالثانية، فيقر أن اللذات والآلام ما هو حسن ونافع، وما هو رديء وضار، وأن اللذات والآلام الحسنة هي التي تطلب، بينما تجتنب الرذيلة، وأن النافع ما يجلب الخير،

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٨٠.

(٥) للمزيد، أفلاطون، فيدون، ضمن مجموعة محاورات أفلاطون، ترجمة شوقي حمراز، الطبعة ١ (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٩٤)، الصفحة ٤٢.

(٦) للمزيد، انظر، ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، الطبعة ١ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١)، الصفحة ٨٥.

(٧) للمزيد، انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة ٣ (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٩٤.

والضارّ ما يجلب الشرّ، فالمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء أو تقضي عليه، فكلّ شيء يقوم بالنظام والتناسب، فإذا اختلّ ذلك، «فقد الشيء قيمته وفضيلته»^(٨).

ولا ينأى أرسطو عن ذلك في غرسه بذور رؤيته الأخلاقية في تربة الألم الخصب، وإن أوهم التجريد سياقاً مختلفاً، فهو يميل إلى أنّ السعادة متمثلة في اللذة الناشئة عن تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته^(٩)، ما يوجب بالضرورة تصوّر الشقاء والألم في المنحى المقابل له في عدميته.

غير أنّه يضرب عن اعتبار اللذة دائماً بمعنى الملائم إلى اعتبار معناها أن يحقق الإنسان فعلاً، إذ من الممكن أن يحيا الإنسان حياة مليئة بالآلام، ولكنّ هذه الأيام نفسها تنتهي بسعادة هي عينها السعادة في تحقّق هذا الفعل، فإذا كان كلّ فعل جالباً للآلام في النشاط الذي يؤدي فيه، فإنّه يجب أن لا تعدّ هذه الآلام مضادةً للذة أو الملائم، وإنما هي جديرة بأن تسمّى لذة تحقّقاً لفعل^(١٠).

وتقترب الفضيلة في معناها من ذلك، لأنّ المرء يحقق بتوسّلها الكمال الممكن بالنسبة إليه، فهي «ملكة اختبار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة»^(١١)، إذ تقتضي اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفریط، كلاهما رذيلة. وتبقى الغاية التي يتصوّرها العقل، وتقصدها الإرادة من وراء التمسك بالفضيلة، ونبذ الرذيلة، متمحورة حول جلب اللذة، ودفع الألم في السياق الطولي أو الإمتداديّ من غير انخفاف بالحاصل الآنيّ.

ويكاد ما لفت إليه هربرت سبنسر H. Spencer من أنّه «إذا وضعت الآلام السلبية المتولّدة من الاحتياج وفقدان العمل من طرف، وجعلت الآلام الإيجابية الناشئة عن ازدياد الفعل من طرف آخر، كانت اللذة مطابقة للأعمال المحصورة بين هذين الطرفين»^(١٢)، أن يكون منسجماً مع التقريب الأنف، إذ يفضي مدلوله إلى أنّ اللذة محصورة بين ألين، فهي لا توجد في الإفراط، ولا في التفریط، بل في الفعل المعتدل.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ٩٥.

(٩) موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٢٣.

(١١) تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، الصفحة ١٩٠.

H. Spencer, *Principes de psychologie*, trans. Th. Ribot and A. Espinas (Paris: Félix Alcan, 1982), p. 283.

واللافت أن القرون الوسطى لم ترضع الموروث الأخلاقي سوى سيول من التبرير والتقريب والتوفيق، إذ بقيت الغاية على حالها مع انزياح في تحديد المصاديق التي تطبعها تلك المفاهيم المصقولة بالاذعان والتبني، فضلاً عن الإسهاب في إعادة الصوغ والتوليف والتمثيل، غير أن المبادئ الأخلاقية ارتدت بردة متافيزيقية أكسبتها انتماء إلى منظومة عقيدية محكمة، أوغلت في تصوير ثنائية اللذة والألم خارج نطاق المادّة، ليشكّلا قالين حاضرين بقوة في سماء المخيلة بين تعميم التجربة الحياتية واستنطاق النصّ المستشرف، يدفعان المرء إلى التفاعل مع تلك المبادئ بانقياد استلاسي، أو التحايل بغية إخماد التساؤل الفطري، أو تحلية القلق الوجودي القابع في أعماق الذات.

ويدعم زاوية من هذه الإطالة موقف ابن مسكويه من الأخلاق في نسقها البنائي العام، إذ يحدّد للإنسان مثلاً أعلى بريشة طيفية تظهره الحاصل على السعادة القصوى، بحيث يكون مغتبطاً بذاته؛ لأنّه:

يشاهد أموراً لا تتغيّر، ولا تستحيل أبداً، ولا يجوز عليها أن تتغيّر أو تستحيل، وأنّه يرى جميع ما يراه بعين لا تغلط، ولا تخطئ، ولا تدبر، ولا تقبل الفساد، ويتعيّن أنّه صائر من أحد وجوديه إلى وجود الآخر الأكمل، فهو كمن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه، وثيق بأهله وروحه وطيبه^(١٣).

وأنتى للمغتبط أن يلوذ بهذا العالم، وأن يدرك هذه الغاية، إن لم تطرده روح العالم المعاكس التي تبعث آلاماً متداخلة مع اللذات المحدودة الفانية. والسبيل إلى السعادة التامة أن يكمل الإنسان جزئي الحكمة: النظري والعملي، فالأول ينطوي على كمال الإنسان بالقوة العاملة، فيصير في العلم بحيث يصدّق نظره، فلا يغلط في اعتقاد، ولا يشكّ في حقيقة، وينتهي في العلم إلى العلم الإلهي، فيثقب به، ويسكن إليه، والثاني ينطوي على كماله بالقوة العاملة، وهو الكمال الخلقّي، ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها، حتّى تصدر تلك الأفعال كلّها بحسب قوّته المميّزة منتظمة مرتبة كما ينبغي، وينتهي إلى التدبير المدني بين الناس، حتّى ينتظم، ويسعدوا سعادةً مشتركة^(١٤).

وليست موقعيّة الألم على خارطة الهاجس الذي يراعى نفيه أو إعدامه بخفيّة في أبعاد

(١٣) محمّد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام (القاهرة: دار العلم للجميع، لا تاريخ)، الصفحة ٣١١.

(١٤) للمزيد، انظر، طه عبد السلام خضير، السعادة القصوى في فلسفة ابن مسكويه وطرق تحصيلها (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩١)، الصفحة ١٢.

هذا الترتيب ما دامت السعادة غايةً فرديةً وجماعيةً في الآن نفسه. وربما يقرأ من خلاله محور الخلفية التي تقضي بالمرء إلى الخوف من الموت، إذ لا يراه عارضاً:

إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحَلَّ، وبطل تركيبه، فقد انحلت ذاته، وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأنَّ العالم سيبقى موجوداً، وليس هو بموجود فيه، كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، أو لأنه يظن أن للموت المأعظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدّمت، وأدّت إليه، وكانت سبب حلوله، أو لأنه يعتقد عقوبةً تحلّ به بعد الموت، أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات، وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها^(١٥).

وإذا تبّعنا ما خلفته الرؤية التوماوية في هذا المضمار، ألفيناها تقرّر أن الله هو الغاية القصوى، يدفعنا إليه طلب السعادة دفعاً، فالعقل الذي يدرك ماهية معلول، ولا يستطيع أن يدرك بها ماهية العلة، يظلّ متشوّقاً بطبيعته إليها، ولا يكون سعيداً حتّى يدركها، ولا يتحقّق ذلك إلّا في الحياة الآجلة، ولا يتيسّر في العاجلة لنا إلّا سعادةً ناقصةً، تقوم أوّلاً بمعرفة الله ومحبّته، وثانياً بمزاولة الفضائل، وثالثاً بصحّة الجسم والخيرات الخارجيّة الممكنة التي تستخدم وسائل للحياة الفاضلة^(١٦)، ولا يستقيم هذا تصوّر أو الحكم الذي طبع به الأكوييني السعادة في الحياتين بعيداً عن مراعاة الغياب الدائم للألم في أدنى رتبة.

لا تخرج الشواهد التي ساقها على انتهاك العدالتين: التوزيعيّة والتعويضيّة اللتين كان أرسطو قد ميّز بينهما في كتابه الأخلاق إلى يقوماخوس عن كونها أسباباً موجبةً للألم لدى الآخر، ولو على سبيل التوقع، إذ تنتهك العدالة التوزيعيّة عن طريق إدخال الاعتبارات الشخصية في توزيع الخيرات، بأن يعطى شخص شيئاً لشخصه، لا لاستحقاقه بحسب المرتبة التي يشغلها في المجتمع، وتنتهك العدالة التعويضيّة حين يأخذ المرء ولا يعطي شيئاً في مقابل ما يأخذ، وأفطع نماذجها أن يسلب الإنسان إنساناً آخر حياته التي لا يمكن تعويضه عنها^(١٧).

(١٥) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق عماد الهلالي، الطبعة ١ (قم: طليعة النور، ٢٠٠٥)، الصفحة ٣٢.

(١٦) للمزيد، انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، الطبعة ٣ (القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ) الصفحة ١٧٧.

(١٧) للمزيد، انظر، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحتان ٤٣١ و ٤٣٢.

وإذا كانت الأخلاق لدى المحدثين قد انتقلت إلى حدّ ما من غائيّة السعادة، وأنجّحت إلى إرساء مقاربات تعويضية أخرى، مستعملة أدوات نقدية منسجمة مع الأنساق الفلسفية التي ابتدعوها، فإنّ ذلك لم يفظمها عن عامليّة الألم، ولا عن شجّيته.

فعلى الرغم من أنّ متافيزيقا الأخلاق عند كانط لا تسمح باستمداد القوانين الأخلاقية من الطبيعة الإنسانية، ولا من عادات الناس وتقاليدهم، بل من العقل الإنسانيّ المشترك ذاته مباشرة، لكونه يحمل أصولها قبلتاً بصورة تامّة، فإنّه لا كسوف للألم في الدافعية إلى التزامها ومراعاتها، ولا في تصوّره للمآل والمصير، وتدعم هذا الحكم تلك الأمثلة التي رشحت من قواعده الأخلاقية الثلاث المسكوبة في صورة أوامر مطلقة.

أ. إفعل كما لو كانت قاعدة فعلك يجب أن تقيمها إرادتك قانوناً كلياً للطبيعة.

ب. إفعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص سواك دائماً، وفي الوقت نفسه، على أنّها غاية لا على أنّها مجرد وسيلة.

ت. إفعل كما لو كانت إرادتك مشرّع القانون^(١٨).

ولا تفوتنا في هذا المضمار المصادرات التي أثبتتها للعقل العمليّ، والتي تجلّت في خلود النفس، ووجود الله، والحرية التي تصدر عن الافتراض الضروريّ للاستقلال عن العالم المحسوس، وعن ملكة تعيين الإرادة تبعاً لقانون عالم معقول^(١٩)، فإنّها دروب افتراضية قاد إليها تصوّر النقص والفناء والضعف بما يوحى به من ألم لا يمكن للكائن العاقل تجاوزه، إلّا مدعناً لأمل الاعتقاد والتسليم بها.

ويتوّج الألم سلطاناً في فلسفة الأخلاق المحدثّة لدى شوبنهاور، إذ ألقى التجربة تشهد بأنّ الحياة شرّ، ولا سيّما بلحاظ التأمل في ماهيّة الألم واللذة، فالألم انفعال إيجابيّ يترجم حاجة مفيدة للحياة، واللذة انفعال سلبيّ لإرضاء هذه الحاجة وتلطيفها بشكل مؤقت، وإن بدت حالة إيجابية، فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلّية، لذا كانت انفعالات الألم

(١٨) للمزيد، انظر، إمانويل كانط، أسس متافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمّد فحي الشنيطي، الطبعة ١ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، الصفحتان ١٠٨ و ١٠٩.

(١٩) للمزيد، انظر، إمانويل كانط، نقد العقل العمليّ، ترجمة أحمد الشيباني، الطبعة ١ (بيروت: دار البقعة العربية، ١٩٦٦)، الصفحات ١٢، ١٩، ٢١٣، و ٢٢٦.

أقوى في الغالب، لأننا نلاحظها، ولا نلاحظ عدم الألم، فنحن لا نلاحظ الصّحة والشباب والسلامة والحرية حتّى تفوتنا، كما أنّ اعتياد اللذة يقلّل من حدّتها، وانقطاع الشيء المعتاد يخلق آلاماً جديدةً، وكلّما زكا العقل ودقّ الشعور اشتدّ الإحساس بالألم^(٢٠).

فإذا ما تحرّرت المعرفة الإنسانيّة من خدمة الإرادة الكلّيّة، وذلك عن طريق الاستغراق في التأمل، زال الشعور بالفرديّة، وانتفى الألم، وربّما يحدث ذلك حين يملكنا الاعتقاد بزيف الفرديّة، فنؤثّر عليها الغيرة^(٢١).

وعليه، فإنّ الأخلاق وسيلة للتحرّر من الشعور بالوجود والألم، ويشار إليها الفنّ في هذه الوظيفة. غير أنّ التحرّر بالفنّ لا يتسنى إلّا للعابرة غراراً، وثمة وسيلة ممكنة للجميع في سياق التغلب على الأنانيّة التي تدفع إليها الإرادة، هي أن نذكر وحدة البشر جميعاً، وأن نعتقد أنّه يضطرب في كلّ متنا موجود واحد بعينه، وأنّ الفرديّة والمباينة مجرّد وهم خادع. فهذا منشأ الفضيلة الحقّة ومحبة الإنسانيّة.

ولما كانت اللذة عنده محو الألم، فإنّ كلّ ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم، لذا تبدو المحبة في صورة الشفقة، وهي الظاهرة الأخلاقيّة الدالّة على وحدة النوع الإنسانيّ، وليست الفضائل المتعارفة غير صور للأنانيّة يتوخّى منها الناس تحسين حالهم، بخلاف الشفقة التي توجب ميلاً عن الذات إلى الغير^(٢٢).

ولا خلاص إلّا لمنكري إرادة الحياة، والمستسلمين لبطش الإرادة الكلّيّة، وهم عنده الزهّاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة في حياة مقبلة، لأنّه ما دام الوجود شراً، فإنّ إرادته شرّ، ومن جرّب ألم الحياة وهم الفرديّة يفقد كلّ داع للعمل، ومتى علمت إرادتنا من عقلنا ذلك، وجب عليها أن تنكر نفسها وتقنيها^(٢٣).

(٢٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة الحديثة (بيروت: دار القلم، لا تاريخ)، الصفحة ٢٩١.

(٢١) المصادر نفسه، الصفحة ٢٩١.

(٢٢) انظر، أرتور شينهاور، العالم إرادة وفنّ، ترجمة سعيد توفيق، مراجعة فاطمة مسعود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٦)، المجلد ١، الصفحة ٢٠٠.

(٢٣) للمزيد، انظر، فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهاور (القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٩١)، الصفحتان ٨٠ و ٨١؛ وانظر، كذلك، وفيق غريزي، شوبنهاور وفلسفة الشاؤم، الطبعة ١ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٨)، الصفحة ١٧١ فصاعداً.

ويكاد شبح الألم أن يتبوأ سنام العناية ومحور القلق الإنساني على صعيدي الفرد والجماعة في مقارنة المبادئ الأخلاقية، وذلك على مساحة واسعة من الفلسفات الشرقية القديمة والنظريات الغربية على حد سواء، بيد أن ملاك الاختلاف وفيصله مشتقان من النسق المعرفي الذي تبنتي عليه النظرة إلى الوجود تارةً، ومن آلية اختبار الفرضيات العلاجية أو الخلاصية من الألم في التقدير الأدنى تارةً أخرى.

ولئن طرحت الهندوسية والبوذية والجانبية الانطلاق والنيرفانا والنجاة في تصوّر شبه متطابق لخلاص الفرد من آلامه ومعاناته وشقائه، فإن النظريات الغربية الحديثة تطمح فيما قد ترسمه في أنظمتها من حقوق وعناية ورعاية وتطوير إلى قونة الخلاص من الألم إذا صحّ التعبير، عبر تحويله من الفردية إلى همّ جماعي رسمي، تسعى الجماعة متعاقدة متضامنة متفاعلة في كيان سياسي محكم إلى إقرار مكوّناته التي لا ترسو على تصوّرات نهائية، ولا تحظى بإجماع، وإن لطفت روح الجبر أو القهر التي يعنها نظامها التربوي من حدة الألم المترسّب لدى بعض الأفراد نتيجة تحويله إلى سياق جماعي، واقتضى هذا المسلك أن تبلور الأخلاق الفردية في قالب جماعي تراعى فيه البذرة والثمرة كليهما.

جدل الألم بين الآن والزمان

مقاربة قرآنيّة على ضوء تفسير الميزان

سمير خير الدين^(١)

كيما نتوافر على فهم للألم يجدر بنا أن لا نبسط له بما هو هو، بل أن نشدّبه لفهم ما يتجاوزه. يتقوّم الألم بالذات الإنسانيّة، وهو مطبوع على نحو الطبيعة فيها. إذ هو هو، في إنسان الماضي، والحاضر، والآتي. وثمة بما لا ريب من تلازم ما بين الألم والشعور، فإن لم يتحقّق الشعور لم يتحقّق الألم. يرتبط، إذ ذاك، الألم بالشعور باللحظة، بالآن، غير أنّ تلك اللحظة تغدو معيارية في مآلات الإنسان ونشأته الثلاث.

المفردات المفتاحيّة: الذات؛ الطبيعة والألم؛ الصبر؛ الجزع؛ الإيمان؛ الغيب والشهود؛ النشأة؛ الآن؛ تفسير الميزان.

في مفهوم الألم

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الألم هو «مقابل اللذة»^(٢)، وهذا التعريف تعريف بالضدّ، لا لذات الألم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإنّه يندرج في التعريف كلّ ما هو مقابل للذة بمقتضى المقابلة؛ فإن كانت اللذة عقليةً فمقابلها الألم العقليّ، وإن كانت حسيةً فمقابلها الألم الحسيّ.

(١) باحث في معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (قم: منشورات جماعة المدرّسين، لا تاريخ)، الجزء ٥، الصفحة ٦٣.

أ. الألم والذات

ترتبط ظاهرة الألم بالذات الإنسانية، وتدرّك الذات من خلال الذات نفسها وتشعر بها، لذا فإنّ تحقّق الألم متقوّم بهذه الذات؛ فيقال الذات تتألّم سواء كان الألم موضعياً أم كان كلياً. ويتّصف بالميزات الآتية:

ذاتية الألم

يرتقي تقوّم الألم للقول بأنّ الألم مطبوع على نحو الطبيعة في الإنسانية، ومن جهة ثانية فإنّ طبيعة الحضور الألميّ حضور ذاتيّ في الذات؛ بحيث يكون (١) شأنًا من شؤون الذات و(٢) حالة من حالاتها، فحضور الألم لدى الذات حضور وجدانيّ، فيه نوع اتحاد بينه وبين الذات، ولا سيّما بناءً على الاتحاد بين العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوريّ. وعليه، فإنّ الألم حال وجدانه هو من حضور الذات لدى الذات، ويترتب على ذلك مجموعة من النتائج.

النتيجة الأولى أصالة الذات لوعي الألم، فإنّ الذات بما جهّزت به من القدرات على قراءة ذاتها وما ينبثق منها فإنّها قادرة على قراءة شعور الألم وحركته من الداخل. الأمر الذي يسهّل قراءة دلالة الألم كظاهرة وجدانيّة وجوديّة. والنتيجة الثانية أنّ الألم أصل في الإنسانية وليس مكتسبًا، وهو سابق للخصوصيّات المكتسبة، وهنا تطلّ قصّة الألم وتبدّي. والنتيجة الثالثة أنّ الألم وجدان نوعيّ، ولا ينفكّ الألم النوعيّ عن الإنسان النوعيّ. وبالتالي، فإنّ الألم هو قصّة الإنسانية مذ أطلّت في بداياتها. ما يعني أنّه ملازم للإنسانية يدور معها حيثما دارت. ويترتب على ذلك أنّ الألم هو هو عندما أطلّت الإنسانية في الإنسان الماضي، وهو هو في الإنسان الحاضر، وكذلك هو هو في الإنسان الآتي.

وقد علّق العلامة الطباطبائي على قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^(٣)،

الكبد الكدّ والتعب، والجملة جواب القسم، فاشتمال الكبد على خلق الإنسان وإحاطة الكدّ والتعب به في جميع شؤون حياته ممّا لا يخفى على ذي لب؛ فليس يقصد نعمة من نعم الدنيا إلّا خالصة في طبيها محضّة في هنائها، ولا ينال شيئًا منها إلّا مشوبة بما ينغص العيش، مقرونة بمقاساة

(٣) سورة البلد، الآية ٤.

ومكابدة، مضاعفاً إلى ما يصيبه من نوائب الدهر ويفاجئه من طوارق الحدثان^(٤).

النتيجة الرابعة الألم نوع من فقدان يتبدى بالشعور. وهنا يرتبط الألم ارتباطاً وثيقاً بالشعور، فما لم يحصل الشعور لم يحصل الألم، والشعور وثيق الربط بالحياة، وعليه فالشعور لا يهدأ، فطالما الحياة حاصلة طالما الشعور متيقظ، والحياة محاطة بالتعب، وهذا يدل على أنّ الحياة آتات متتالية من الشعور. وطالما أنّ الألم فقدان لوجدانات ممكنة - والحياة متلبسة بالفقدان - فهذا يعني أنّ الحياة سلسلة من الآلام المركوزة والفعلية، فما إن يحصل وجدان لفقدان حتى يطلّ فقدان آخر ليصبح ألماً فعلياً وداعياً إلى ما يحقق وجدانه الخاص. وبمقدار شدة وجدانه بمقدار اشتداد التألم على فقدانه. وذلك

[...] لأنّ الألم من باب الإدراك، وكلّما كان الإدراك أقوى وأشدّ كان الألم كذلك، ولا ريب في أنّ إدراك العالم لشدائد الفراق أقوى من إدراك الجاهل لها، فلذلك كان التهاب نار الفراق على العالم أعظم وأشدّ منه على الجاهل^(٥).

ويأخذ الألم كشعور مفردات متنوّعة للتعبير عنه، وكلّها تصبّ في مجاله، ومنها العذاب، والهّم، والندم، والوجع، والتعب، والجوع، والإكراه، والجهل، إلى غير ذلك. يؤوّل هذا التنوّع في مظاهر الألم إلى الجامع لها، وهو الألم النوعي. كما أنّه يكشف مدى ترابطه مع أشكال شؤون الحياة كلّها.

والنتيجة الخامسة أنّ سؤال الألم هو سؤال الإنسانية الذي لم يهدأ ما دامت الإنسانية تخوض مسيرتها نحو مآلاتها، وتخطّ قصّتها بيديها، وترسم معالم مستقبلها في حركتها نحو المصير. والنتيجة السادسة هي عموم الألم. فالألم لم يستثن أحداً، بل إنّ أصفياء البشرية ووجوه الإنسانية ومقدّسيها كانوا هم الأكثر ألماً،

وقد نال، صلى الله عليه وآله وسلّم، من أمته أعمّ من كفّارهم ومؤمنيهم ومنافقيهم من المصائب والمحن وأنواع الزجر والأذى، ما ليس في وسع أحد أن يتحمّله إلّا نفسه الشريفة، وقد قال، صلى

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٩١.

(٥) محمّد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، تعليق أبو حسن الشعراني، ضبط وتصحيح عليّ عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، الجزء ٢، الصفحة ١٦٦.

الله عليه وآله وسلم، كما في الحديث المشهور: ما أودى نبي مثل ما أوديت قط^(٦).

ب. الألم بين الوسيلة والغاية

ليس الألم عنواناً رأسياً

يلحظ المتتبع أنّ العلامة الطباطبائي لم يعالج الألم كمطلب رأسيّ كما في العناوين والمفاهيم المفتاحيّة في الإسلام، بل حتّى النصوص لم تطرحه كذلك، وهذا يكشف عن أنّ الألم ليس مطلوباً لأنّه ألم، بل ذهب النصوص إلى حرمة والمنع منه بما هو كذلك.

الترابط بين الألم والتكاليف الإلهيّة

يرى العلامة الطباطبائي أنّ «التكليف من الكلفة بمعنى المشقة لما فيه من تحميل المشقة على المكلف [...]»^(٧)، ما يعني وجود التلازم بين المشقة والتكليف، وكلّما حصل التكليف لازمته المشقة، ومتى ما تحققت المشقة حلّ الألم بدرجات تتبع مقدار المشقة في التكليف، وقال: «[...] وبهذه الأصول الماضية يتبيّن أنّ التكليف الإلهي يلازم الإنسان ما عاش في هذه النشأة الدنيويّة سواء كان في نفسه ناقصاً لم يكمل وجوداً بعد أو كاملاً علماً وعملاً [...]»^(٨).

والنتائج التي تترتب على ذلك هي:

أولاً: ليس الألم مطلوباً بذاته. فالإسلام لا يريد أن تتألم بل يريد أن تحقّق الطاعة وتصبر على ألمها، وتترك المعصية وتصبر على فراقها. من هنا كان التكليف ملازماً لما فيه المشقة، والمشقة لا تفصل عن الألم. وعليه، يغدو الألم نقطة الارتكاز في ميزان التكليف، بل وفي ميزان التخلّص بالفضائل والتخلّي عن الرذائل. وهذا يدلّ على أنّ الألم مفهوم مفتاحي في منظومة المفاهيم. فهو في كلّ منها، لكن لا بعنوانه.

إذاً، لم تسمح الشريعة بطلب الألم، ولذا منعت من الضرر الذي لا يتحمّل ابتداءً أو استمراراً كما في الصوم، ومنعت من الوقوع في الحرج المسبّب للإيذاء النفسيّ كما في الوضوء والغسل الحرجيّين، وأجازت تناول بعض المحرّمات من الطعام حفظاً للنفس. قال تعالى:

(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٥٣.

(٧) الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٥، الصفحة ٢٥.

(٨) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ١٩٨.

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾^(٩)

أي غير ظالم ولا متجاوز حدّه، وهما حالان عاملهما الاضطرار، فيكون المعنى فمن اضطرّ إلى أكل شيء، ممّا ذكر من المنهيات اضطراراً في حال عدم بغيه وعدم عدوه فلا ذنب له في الأكل [...]»^(١٠).
وقال العلامة، كذلك:

والتهلكة والهلاك واحد وهو مصير الإنسان بحيث لا يدري أين هو [...]، والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفریط، كما أنّ البخل والإمساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوّة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدة بظهور العدو عليهم، وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤدّين إلى انحطاط الحياة وبطلان المروّة^(١١).

ثانياً: قيمة الفعل تتبع مقدار الألم. تتحقّق القيمة الكبرى بمقدار ما يقدّم المؤمن فيه على ما فيه الألم، لكن لا بعنوان أنّه ألم، فإذا افترضنا أنّ الإقدام على الشهادة هو ذروة العطاء المؤلم كانت قيمة الشهادة بمقدار ما كانت مؤلمة، فإن قصد المؤمن عنوان الشهادة ترتّب الأثر عليها بلحاظ عنوانها، ونال الرتبة العليا بمقدار ألمها، غير أنّ طلب الشهادة شيء، وطلب الألم شيء آخر.

إنّ طالب الشهادة لم يطلب الألم لكنّه تجاوز الألم، بفعل قوّة الطلب، فالتعلّق بالمعشوق يذيب أنواع الآلام كلّها، كما قال الشاعر على لسان حال الحسين، عليه السلام:

تركت الخلق طرّاً في هواك وأبتمت العيال كي أراك

فلو قطعتني بالحَبِّ إرباً لما مال الفؤاد إلى سواك^(١٢)

إذا، يرتبط الأجر بمقدار الألم، لكن بشرط تعنونه بعنوان مطلوب تكليفاً، كالثبات على الحقّ، أو الصبر في سبيل الله، أو الصوم قربةً لله، وإلا فقد ثبت أهل الباطل على باطلهم ويتألّمون، أو يجزع المصاب ويتألّم لألم الجزع، فهو ليس أقلّ من ألم الصبر. وبالتالي، سيتألّم

(٩) سورة البقرة، الآية ١٧٣.

(١٠) الميزان في تفسير القرآن، الجزء ١، الصفحة ٤٢٦.

(١١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٤.

(١٢) عبد العظيم المهدي البحراني، من أخلاق الإمام الحسين، الطبعة ١ (قم: إنتشارات الشريف الرضي، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٥٨.

الجزوع أَلَيْن: (١) ألم المصاب و(٢) ألم الجزع.

ثالثاً: المطلوب هو تحمّل الألم. يكاد كلّ ما طرح في نظام التكالييف الإلهيّة من الإيجاديّات والتروك لا ينفكّ عن الألم؛ وهنا يحضر الصبر كروح مقوّمَة لأداء التكالييف حتّى ورد عن الأمير، عليه السلام، أنّ: «الصبر صبران صبر على ما تكره وصبر عمّا تحب»^(١٣)، وورد عنه أيضاً قوله، عليه السلام: «الصبر ثلاثة: صبر على الطاعة، وصبر على المعصية، وصبر على المصيبة»^(١٤).

ولا ينفكّ الصبر عن التحمّل فالارتباط واقعيّ بين الصبر والألم. فحيث لا تحقّق للألم لا تحقّق للصبر، وإنّما يصدق الصبر في مورد المشقّة والتحمّل والألم، لكن يمكن تحقّق الألم من غير صبر، فالصبر أمر إراديّ. أمّا الألم فأمر تكوينيّ، حيث يستطيع المبتلى بالألم أن يريد الصبر أو لا يريد، أمّا المتألم فليس له الخيار في ذلك، وليس المقصود هنا جبريّة الألم، وإلاّ لما صحّ الصبر عليه، بل المراد تكوينيّة فليس الألم قراراً بل هو مندرج في مقولة الانفعال.

رابعاً: ليس بالتناول إغناء الألم. كما أنّ الألم ليس مطلوباً لإيجاده، لم يكن من المطلوب زواله، لذا لم يطرح مفهوم قلع الألم من جذوره، فعندما ينخلع الألم سيبتل الشعور وهذا تكوينيّ، والتكوينيّات ليست ممّا يوضع ويرفع.

بل المطروح قرآنيّ هو الصبر على الألم، والصبر لا يعني زواله، بل تحمّله. وكلّما كان الصبر قويّاً مستمداً من الإيمان كان محيطاً بالألم، وكلّما كان ضعيفاً كان محاطاً بالألم، حتّى يحلّ الجزع وهو أشدّ ألماً من ألم الصبر كما ورد عن أمير المؤمنين، عليه السلام: «الجزع أتعب من الصبر»^(١٥). وورد عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله: «من لم ينجه الصبر، أهلكه الجزع»^(١٦).

(١٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة (قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، لا تاريخ)، الجزء ١٨، الصفحة ١٨٩.

(١٤) علي الطبرسي، مشكاة الأنوار، الطبعة ١ (بيروت: دار الحديث، ١٤١٨)، الصفحة ٦١.

(١٥) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة (بيروت: دار الحديث، ١٤١٦ هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٨٠.

(١٦) حسين النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل (بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٨)، الجزء ٢، الصفحة ٤٤٥.

ج. قراءة الألم بين الآن والزمان على ضوء النشاطين

١. الارتباط بالآن والزمان

يرتبط الألم بالآن، والآن هو لحظة الشعور، فذات الألم هو ذات تلك اللحظة، غير أن تلك اللحظة لا تبقى في لحظتها، فهي كمن يشير بيده الواقفة إلى العربة المتحركة، فإن الإشارة تبقى، غير أن المشار إليه يتحرك. وعليه، فإن الشعور باللحظة يمضي، فإن كان الشعور لذّة يغدو الشاعر بها ساعياً في طلبها، وإن كان الشعور ألماً فيغدو ساعياً لدفعها وإبعادها والابتعاد عنها. والنتيجة أن الشعور بتلك اللحظة وهي الآن يصبح معياراً، ونقطة الارتكاز للإقبال عليها، أو معياراً للإدبار عنها.

ولما تنقضي تلك اللحظة الأليمة أو اللذيذة فإنها تصبح حركة في الزمان، ولا تبقى على فعليتها، ليظهر غيرها مثلها أو ما يضادها، باعتبار أن الشعور ليس وحدة بسيطة ممتدة في الآتات كلها، بل هو متعدد ما تعددت الدواعي إليه. وبما أن اللحظة متحركة، فسرعان ما يصبح الشعور بالآن حركة في الزمان، وكلّ آن وفقاً لقانون الصيرورة يصبح حركة في الزمان.

الخلاصة

أولاً: إن الألم في الآن هو شعور يمضي في اللحظة، وبعد مضيّه يصير في الزمان.

ثانياً: الآن ليس وجوداً بمقدار ما هو شعور، شعور باللذة أو بالألم. والألم متعلق بالإنسانية نوعاً، غير أن لكل فرد منها آتة الخاص به.

ثالثاً: بقدر الاستغراق في الآن بقدر الابتعاد عن حركة الآن ضمن الزمان؛ ففقد الولد تكون أنه كلها لحظة ألم، غير أن تلك اللحظة من الشعور بالألم هي حركة سيروية في الزمان.

رابعاً: الخلط بين الآن والزمان يجعل من الآن الذروة في كلّ شيء فيطلب الفرد السعادة التي يعيشها الآن، ويخاف من الألم الذي يعيشه الآن، ويعتبر أن النهاية مرتبطة بألم الآن.

٢. معيارية الشعور بالآن للآتي في الزمان

إن الفرار من المستقبل يتحدّد على أساس ذلك الشعور الآتي. فالخوف من الآتي نوع من الألم، وقد يكون الأشدّ إبلاماً؛ لذا يفرّق بين الغمّ والهَمّ، بأنّ الغمّ حزن لما مضى، والهَمّ الحزن لما يأتي. وألم الآتي متعلق بالمصير، وهذا لم يأت بعد، فهو ألم لم يتحقّق سببه، ولعلّ هذا

من الغرائب التي يتقدّم فيها المسبّب على سببه. لكنّ نقطة الارتكاز في هذا الألم مبنية على الشعور باللمحة المؤلمة، أو اللذيدة، فقيس الآتي على أساسها، فتلوّن الشعور بلونها.

والثواب للذيذ للعامل لأنّ العقاب مؤلم له، واللذة سعادة مرغوب فيها لأنّ الألم شقاوة مهروب عنها. والسعادة هي التي يتوجّه وجوده بحسب الحلقة إليها والشقاوة هي التي يتوجّه عنها ولولا هذه الحركة الوجودية لبطل الوجود^(١٧).

والنتيجة أنّ طلب الآتي والإقبال عليه أو الفرار منه مرتكز على الشعور بتلك الللمحة، وترقّب الموت موت، وإن لم يتحقّق وهو أمر مرافق، يسعى دائماً لتجنّبه، وخوف الفشل أو الخسارة أو الحرج أو المرض وما شابهها هي آلام لم تحصل أسبابها بعد.

وعليه، فإنّ طلب الشعور الآتي على ضوء الشعور الحالي هو من باب طلب الآن في كلّ الزمان، وهذا غير ممكن. فالشعور المستمرّ ليس أمراً تكرارياً، بل هي أمر تكثيريّ، بمعنى أنّها لا تتحد في الزمان، لكنّها تتكثّر فيه.

الشوق مثلاً للقاء الوليّ لذّة، وإن لم يحن موعدها، وكذا انتظار الربح أو النجاح أو الهدية أو الفرج وما شابه، كلّها لذات لم تتحقّق أسبابها الواقعية. وما ذلك إلّا لأنّ عالم نشأة الدنيا محكوم بالفقدان والوجدان؛ بقانون القوّة والفعل، فما إن يتحقّق وجدان لذّة بالفعل حتّى يسرع إليها الفقدان بالقوّة أوّلًا ثمّ بالفعل ثانيًا، ولما يحلّ الفقدان يصرخ الألم، حتّى إذا تحقّق وجدانه فإنّه يهدأ آناً ما. وهكذا تتقلّب دنيا الإنسان على رحاه، بين فقدان ووجدان حتميّن. والمحصّل وفقاً لذلك: لن يهدأ الشعور ولن يستقرّ في هذه النشأة.

وإذا ناله [أي السرور والفرح] رأى الواحد من اللذة محفوفاً بالألوف من الألم فما دام لم ينل ما يريده كان أمنيّة وحسرة، وإذا ناله وجده غير ما كان يريده لما يرى فيه من النواقص ويجد معه من الآلام وخذلان الأسباب التي ركن إليها ولم تعلق قلبه بأمر فوقها فيه طمأنينة القلب والسلوة عن كلّ فائتة فكان أيضاً حسرة فلا يزال فيما وجده متألماً به، معرضاً عنه، طالباً لما هو خير منه، لعلّه يشفي غليل صدره، وفيما لم يجده متقلّباً بين الآلام والحسرات، فهذا حاله فيما وجده وذاك حاله فيما فقده^(١٨).

(١٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٠١.

(١٨) المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ١٣٧.

ومن جهة أخرى، تبدو النصوص القرآنية تخاطب الذات فيما ينتظرها في الزمان وما ستؤول إليه، بلحاظ الوصول إلى تلك اللحظة المستقرّة من الشعور، فهي في مآلاتها الأخرى ستجاوز الآن واللحظة ليكون الشعور فعليّ التحقّق في كلّ آن، بناءً على أنّ عالم النشأة الأخرى عالم الفعلّيات، فهي تدعو إلى اللحظة التي تملأ الشعور باللذة من ناحية، وهي تحذره من اللحظة الآتية التي تملأ الشعور ألماً؛ قال تعالى: ﴿يَصْأَلُ لَذَّةَ لِلْشَّارِبِينَ﴾^(١٩)، «أي صافيةً في بياضها لذيدةً للشاربين [...]»^(٢٠).

وقد

[...] وعد الله ما يشابه ذلك فريقاً من عباده في الجنة، فقال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(٢١)، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^(٢٢)، فأفاد أنّ لهم هناك ما هو فوق مشيتهم، والمشيّة تتعلّق بكلّ ما يخطر ببال الإنسان من السعادة والخير، فهناك ما لا يخطر على قلب بشر، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخِيتُ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(٢٣) [...]»^(٢٤).

٣. وعي الألم على ضوء النشأتين

النظرة إلى الذات على أنها في مسار شهوديّ فغيبيّ

فما لم يتمّ النظر إلى الذات على أنها في مسار سيتحوّل الألم إلى لحظة قائمة وموحشة؛ لأنّ مظهر الألم الآتي هو مظهر موضعيّ، والشعور بالألم هو وجدان متحرّك، وليس هناك من تساوق بين حدث الألم والشعور به. بدليل أنّ حدث الألم يبقى بقوّته، أمّا الشعور بالألم فيضعف أو يقوى. وهو قد يكون أقوى من الحدث نفسه، وقد يكون أضعف منه، هذا في هذه النشأة.

أمّا في النشأة الأخرى فإنّ نفس الحدث هو نفسه الألم، فليس من قبيل الحدث المنفكّ عن الألم، بل هو من قبيل أنّ حركة الحدث هي عينها حركة تألم، فهو ليس عملاً فجزاءً لعدم

(١٩) سورة الصافات، الآية ٤٦.

(٢٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٧، الصفحة ١٣٧.

(٢١) سورة الشورى، الآية ٢٢.

(٢٢) سورة ق، الآية ٣٥.

(٢٣) سورة السجدة، الآية ١٧.

(٢٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٧٧.

تقبل ذلك العالم وتلك النشأة للعمل، بل هو جزء فحسب.

ورد عن الأمير عليه السلام: «[...] إن الله يعطي على قدر الألم والمصيبة، وعنده تضعيف كثير [...]»^(٢٥).

٤. وحدة الذات في النشاطين

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الذات واحدة في النشاطين، إذ قال:

[...] لكن يجب أن يعلم أنّ وجود الإنسان الباقي ليس إلا هذا الوجود الذي يمكث هاهنا برهة من الزمان بتحوّله من طور إلى طور، وليس ذلك إلا روحاً كائناً من بدن وعلى بدن هو مجموع هذه الأجزاء المأخوذة من هذه العناصر والقوى الفعّالة فيها [...]»^(٢٦).

ثم يقول:

[...] فإذا نقله الله من دار الفناء إلى دار البقاء وكتب عليه الخلود والدوام إمّا بثواب دائم أو بعقاب دائم لم يكن ذلك بإبطال وجوده وإيجاد وجوده بعد ما كان متغيّراً في معرض الزوال، فهو لا محالة إمّا متنعم بنعم من سنخ نعم الدنيا، لكنّها باقية، أو نقم ومصائب من سنخ نقم الدنيا ومصائبها، وكلّ ذلك منكوح أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو مسكون أو قرين أو سرور أو نحو ذلك. فالإنسان هو الإنسان وما يحتاج إليه ويستكمل به هو الذي كان يحتاج إليه ويستكمل به من مطالبه ومقاصده وإمّا الفرق هو اختلاف الدارين بالبقاء وما يلحق به. هذا هو الذي يظهر من كلامه سبحانه حيث بيّن حقيقة البنية الإنسانية [...]»^(٢٧).

٥. حتمية حدث الألم كواقعة والألم كشعور في نشأة الدنيا

بناءً على التفكيك بين حدث الألم والشعور به، فإنّ حدث الألم واقع في خطّ سيرورة القضاء والقدر واقع لا محالة، والشعور به واقع في الذات لا محالة، وعليه فلا خلاص من الألم في نشأة الدنيا.

وهنا يأتي دور الوعي بحركة الألم كشعور، فإنّه بناءً على أنّ الألم منقطع عن عالم الغيب

(٢٥) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣)، الجزء ٤٢، الصفحة ١٧٤.

(٢٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ١١٢.

سيزداد المتألم وجعاً، وهو إن كان ناظرًا للغيب فسيكون أُلماً محبباً ولكن ببعده الغيبي.

ومن ناحية أخرى في العلاقة بين الشدة والألم، يبدو أن الشدة في الألم في نشأة الدنيا يعقبه اشتداد في اللذة في النشأة الأخرى.

قال تعالى: ﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ﴾^(٢٨)، رضي الله عنهم بما قدموا إليه من الصدق، ورضوا عن الله بما آتاهم من الثواب [...].
[...] على أن الله سبحانه يذكر عنهم وهم في الجنة بقوله: ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ﴾^(٢٩)، ومن المعلوم أن الإنسان إذا وجد كل ما يشاؤه لم يكن له إلا أن يرضى. وهذا غاية السعادة الإنسانية بما هو عبد [...] [٣٠].

لذلك ففي نشأة الآخرة لا وجود للألم، لأن فعليّة السعادة واللذة متحققة في الآتات كلّها. فالإنسان

[...] لما كانت خلقته مبنية على كبد مضروفة له لا ينال قط شيئاً مما يريد إلا دون ما يريد أو غير ما يريد، فهو محاط في خلقه مغلوب في إرادته مقهور فيما قدر له من الأمر، والذي يغلبه في إرادته ويقهره على التّسليم بما قدر له، وهو الله سبحانه يقدر عليه من كلّ جهة فله أن يتصرف فيه بما شاء ويأخذه إذا أراد^(٣١).

د. تلازم المفاهيم: الألم والبلاء والصبر

لما كان وجود الألم وجداناً تكوينيّاً، كانت المشكلة من الداخل، وكذلك فإن القدرة على الصبر وجداناً تكوينيّاً، لكن فعليّة الألم لا يهدّوها ولا يكفي في مواجهتها القدرة على الصبر، بل إن فعليّة الألم تتطلّب فعليّة الصبر، وهذا يعني أن قابليّة الصبر كنقطة ابتداء تتطلّب انتقالاً إلى فعليّة الصبر، ولا ينقلها بما يوازي الألم.

إن مفهوم الابتلاء مفهوم قرآنيّ مفتاحيّ لقراءة الألم في نشأة عالم الشهادة، على ضوء المسير إلى نشأة عالم الغيب، فإذا كانت وظيفة الألم داخلية في الذات وتطهيرية لها، وذات حيثية تقابل اللذة، فإن حيثية البلاء خارجية، يلحظ فيها الامتحان. وعليه، فالألم مورد

(٢٨) سورة المائدة، الآية ١١٩.

(٢٩) سورة الحل، الآية ٣٤؛ وسورة الفرقان، الآية ١٦.

(٣٠) الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٦، الصفحتان ٢٥٢ و ٢٥٣.

(٣١) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٩١.

للابتلاء، وليس مساوياً له.

إنّ الطبع على الألم يكشف عن أنّ التأمّ مطلوب بالذات، ومن جهة أخرى فالإنسان ذو قدرة على الصبر على الألم، فكما أنّه مطبوع على التأمّ فهو كذلك مطبوع على الصبر على التأمّ. وعليه، فإن كانت مشكلة الألم داخلية كان الحلّ بالقدرة على الصبر حلّاً داخليّاً وتكوينيّاً.

ومن جهة أخرى، فقد جهّز الإنسان بقلب من طبعه الإيمان والاطمئنان والسكينة، ولا تتأتّى القدرة على الصبر إلاّ بصدق الإيمان بالله تعالى. وعليه، فإنّ دواء الألم في النفس المتألّمة كامن في نفس النفس، وهو القدرة على الصبر المنبثق من الإيمان، والذي يولّد في القلب عزماً وتحملاً مغموراً بالشعور بالرضوان والأمل، فيكون الصبر عندها مرغوباً لأنّه مطلوب بذاته، وبذا يغدو الألم طريقاً تطهيرياً إلى الله تعالى. قال تعالى: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّرَاتِ وَاللَّهُ تَعَالَى﴾ (٣٢)، فقد لفتت الآية إلى ثلاث مسائل مترابطة: (١) تأكيد البلاء، بقوله ﴿وَتَبْلُوكُمْ﴾، و(٢) بشارة الصابرين على البلاء، بقوله ﴿وَتَبْشُرِ الصَّابِرِينَ﴾، و(٣) ربط الصبر بالرجوع إلى الله لا مطلق الصبر، بقوله ﴿إِنَّا إِلَهُهُ رَاجِعُونَ﴾ (٣٣).

والتوبة هي الباب الذي فتح للإنسانية في خطّ رجعتها إلى الله تعالى، وجوهر التوبة متقوم بالندم. والندم نوع من الألم. ما يكشف عن أنّ الألم مبدّد للحجب، ومعبّد للطريق، وخطّ الرجوع إلى الله تعالى، ومطهر للذات.

ومن ناحية أخرى، فإنّ طبيعة الحياة طبيعة امتحانية: ﴿يَبْلُوكُمْ بِكُمُ أَحْسَنُ عَنَّا﴾ (٣٤). فطالما تحقّقت الحياة لازمها البلاء، وقوله ﴿وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّرَاتِ﴾، يعني أنّها كلّها بلاءات مؤلمة، ما يدلّ على أنّ مواجهة الحياة هو مواجهة البلاءات المتتالية إلى أن تصفو الروح صفاء يؤهلها لذلك اللقاء المقدّس، وهو اللقاء الأخير، وهو ﴿إِنَّا إِلَهُهُ رَاجِعُونَ﴾. وعليه، فالطبع على الألم والطبع على الصبر عليه متلازمان في خطّ مسار خلاص الإنسانية في مسيرتها الوجوديّة نحو مآلاتها الأخروية المتعلقة بالله تعالى ولقائه.

(٣٢) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ١٥٦.

(٣٤) سورة هود، الآية ٧.



دراسات و أبحاث



النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة
| جورج خوام البولسي |

بين الكشف والبرهان ونقيضه: ملاحظات في الشعر والفلسفة
| محمد علي شمس الدين |

المحاينة: حياة [...]
| جيل دولوز |

النفس عند غريغوريوس أسقف نيصة:

منشأها، وطبيعتها، وحياتها، وقرانها بالجسد^(١)

جورج خوام البولسي^(٢)

تحمل النفس في طبيعتها قبساً إلهياً، فالإلهي منشأها، تشبهه، وعلى صورته. ففي اللحظة التي تبرء فيها النفس ينشأ وصال بينها وبين بيتها الأول. تقتات تلك النفس البشرية على الحق والخير: الحق الذي يزكي فيها الصبورة الدائمة إلى بلوغ النموذج الأول، والخير الذي يهذب في نسيجها الروحي ميلاً نحو النافع والكمال الذي يرضي طبيعتها. للنفس منشأ يسمو على ما سواها في الجسم نفسه، ويقع هذا المنشأ في الألوهة، فهي تشبه الله، وعلى صورته.

المفردات المفتاحية: غريغوريوس؛ النفس؛ الجسد؛ الطبيعة؛ صورة الله؛ المعرفة الإلهية؛ الحياة والموت.

يعني اسمه الساهر! لم يثبت لنا التاريخ سنة مولده (٣٣٥/٣٣٦ م^(٣)) ولا حفظ لنا بدقة سنة

(١) ورقة قُدمت في ندوة الأدب الفلسفي التي نظّمها معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينية والفلسفية، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، وعقدت في قصر الأونيسكو في ٢١ تشرين الثاني، نوفمبر، ٢٠١٤.

(٢) مدير معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصاً، لبنان.

(٣) Ph. Schaff and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5 (Edinburgh: T & T Clark, 1892), p. 1.

ولكن يعتقد آخرون أنه ولد قبل ذلك، أي في العام ٣٣٠، انظر،

B. E. Fitzgerald, *Saint Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection*, at St. Philip's Antiochian Orthodox Church (Souderton, 2004), p. 1.

وفاته، التي يظن أنها تمت في فترة ما قريبة من العام ٣٨٥/٣٨٦ م^(٤). عاش الرجل، إذًا، في تضاعيف القرن الرابع الميلادي، مغمورًا بما حفل به هذا القرن من أحداث غيرت وجه العالم الإغريقي الروماني، إن على المستوى الحضاري، أم الديني^(٥). فمن الجهة الحضارية، برز الوجه البيزنطي إلى الواجهة على الصعيد العالمي، وحل محل الحضارة الإغريقية العريقة؛ ومن الجهة الدينية، أفل، أو قل بتعبير أدق، راح بأقل تباعًا ألق الأديان التي عرفها العالم القديم، تاركًا الساحة أمام انبلاج فجر المسيحية، الحديثة العهد نسبيًا.

ولد غريغوريوس لأُم تدعى إيميليا، قهرها الاضطهاد الديني، في عصر ناصب الإيمان المسيحي العداء المستشري، وقمع أتباعه قمعًا ذليلًا. وترعرع الرجل في كنف عائلة من عشرة إخوة، ورثوا كلهم من الوالدين الزهد في الحياة، والإبلاء في الفضيلة والتقوى. له أخت كبرى، تدعى ماكرينا، سلكت طريق النسك في دير على ضفاف نهر إيزيس، من أعمال البنطس، وأخوان آخران رقيًا مثله إلى الدرجة الأسقفية. الأول يكبره سنًا، ويدعى باسيليوس، والثاني أصغر منه، ويدعى بطرس. أمّا إخوته الآخرون، فليس عندنا ما يفيد شيئًا بشأن سيرتهم.

لأخي غريغوريوس البكر، المدعو باسيليوس، شهرة ذائعة الصيت، ليس هنا مجال الخوض فيها؛ وإنما نكتفي بالقول إن علمه، ورجاحة فكره، وغيرته الكلامية سمات فارقة، في حياة الرجل^(٦). وقد تأثر غريغوريوس بأخيه هذا، وحذا حذوه، وعده في كتاباته «معلمًا»، درس عليه طرق الحجاج والبرهان والمناقشة. كذلك هو الأمر، أيضًا، في ما يختص بأخت غريغوريوس ماكرينا، التي ينعتها بالعظمية، في رسالة بعث بها إلى صديقه الراهب أولمبيوس. فإن زيارته لها، التي قام بها إلى مقر إقامتها، في أواخر سنوات عمرها،

(٤) يؤخر بعض المؤلفين سنة وفاته عقدًا من الزمن، ويحدّدون لها عام ٣٩٤/٣٩٥، انظر،

A. M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (Supplements to *Vigiliae Christianae*) (Leiden: Brill, 2007), p. 57; Philip Schaff, *ibidem*, p.8.

(٥) للمزيد، انظر،

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire, L. Bricault and C. Bonnet (eds.) (Leiden: Brill, 2013); A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453* (Madison, 1952).

(٦) انظر، في العربية، الأب إلياس كويرت المخلصي، القديس باسيليوس الكبير: حياته، أبحاث عنه، مواعظه (جونية: المكتبة البولسية، ١٩٨٩).

إثر خير نقلته إليه صواحبه الراهبات، بأن صحتها تدهورت، أن حالها قد ساءت جداً. فكانت مناسبة نادرة، لمناقشتها في مواضيع جلييلة. إن حوارها، الذي تجاذبه وإياها في موضوع النفس، بعد أن تبرح الجسد، والقيامة المرجوة بالإيمان والوحي، هو أحد المقالات الفلسفية العالية الشأن، التي سطرها غريغوريوس، عندما قفل راجعاً إلى كرسيه، في مدينة نيصة. وهو مرجع رئيس، أيضاً، بالنسبة إلى البحث الذي تقدمه هنا، في هذا المؤتمر. وفي هذا الخصوص، نريد أن نشير إلى اعتمادنا على ما ذهب إليه غريغوريوس وهو يتكلم على خلق الإنسان، في شرحه الذي وضعه لبرء الكون^(٧)، على حسب ما ورد نصه في مطلع سفر التكوين. فالتفصيل، الذي يذهب إليه غريغوريوس في معالجته مواضيعه، يقوده إلى الكلام على النفس البشرية، ومنشئها، ومماسكها كمادة لا تفنى.

إن بحثنا المتواضع يجهد في النيش عن نظرة غريغوريوس، أسقف مدينة نيصة، الماورائية إلى النفس البشرية، ونظرته الطبيعية إلى شكل اتحادها بالجسد، والطاقات التي تحلّي بها على نحو استثنائي، لدى تفاعلها معه. أضف إلى هذا أن طرحننا، في هذا البحث، يروم إلى أن يبرز المدى الذي بلغته المؤلفات الزهدية^(٨)، لدى مقاربتها مسائل فلسفية، وجدارتها في الفصل بين المقولات السائدة بشأنها في أيامها.

١. منشأ النفس وطبيعتها

دعونا نبدأ، في تناولنا هذه المسألة، من حيث ينبغي علينا أن نفرغ من الخوض فيها: إن الحديث عن «منشأ» النفس، وعن «طبيعتها»، قائم بإشكاليتها المزروجة هذه على قضية مهمة للغاية، لدى غريغوريوس. إنها قضية «وجود النفس»! بالنسبة إلى مفكرنا، إنما الحديث عن «منشأ» النفس، وعن «طبيعتها»، سوى برهاتين على وجودها، الذي يعتبره مسلماً لا طعن فيها.

(٧) وضع غريغوريوس تفسيراً لفظة الخلق، كما ورد ذكرها في مطلع سفر التكوين. وتوقف طويلاً فيه عند «خلق الإنسان»، متطرقاً إلى شكل تكوينه، حتى إن كثيراً اعتبروا مقالته بحثاً في علم الإنسان الفلسفي.

(٨) تميز في المؤلفات الزهدية بين نصوص شعرية، وأخرى تعليمية، وأخرى فلسفية أيضاً. أمّا نعت هذه النصوص بمؤلفات زهدية فيعود إلى نظرتها التي يتناول فيها الكتاب مواضيعهم. إنها نظرة نابعة من حياة عفت عن الدنيا، وتشرّبت من التقوى واليقين الواثق بعظمة الاختيار الذي قمت به النفس.

من ناحية أخرى، يتناول غريغوريوس قضية أخرى، من خلال تطرقه إلى الكلام على «منشأ» النفس، وعلى «طبيعتها». هذه القضية الثانية هي قضية «خلق النفس». و«خلق النفس»، الذي يكمن وراء تبصره في جوهر النفس، يحتل في منظومته الفكرية قمة التقول في موضوع النفس. إنه ثالث درجات ثلاث من النظر في واقع الأمور: أدناها، أو أولها حكمة، هو التبصر في ظواهر الموجودات^(٩)، يليه درجة، البحث في عللها، ومعرفة مبادئها المسيرة لها، في عالم الملاحظة. أما أعلى درجات التقول في الأمور فهو بلوغ المعرفة المبثوثة في متون الكتب الإلهية، حيث غاية المعلولات، وأدوارها المختلفة. لذلك، فإن قول غريغوريوس في النفس، في منشئها وطبيعتها وخلقها، ينحدر من علياء حكمة سميا، محبوة كأنها كنز في الكتب المقدسة، إلى ميدان الظاهرة والمنطق.

إن وجود النفس، من جهة، إذاً، وخلقها من قبل الله، من جهة أخرى، هما ميدانان لم يسبق، في الواقع، التطرق إليهما من قبله، لدى حكماء الإغريق، من حيث أمور الوجود. وضع أرسطو ثلاثة مجلدات في النفس^(١٠)، خاض فيها بحثاً ومحيصاً في طبيعتها، وطاقاتها، وعلاقتها مع الجسم، من غير أن يعير منشأها، ومصيرها، فحصاً، أو اهتماماً، وتطرق معلّمه أفلاطون في كتابه فيدون إلى عدم فسادها، وحيويتها؛ ولكنه أغفل، أيضاً، الحديث عن تميزها بقبس إلهي. وسقراط، وفيثاغورس، وأرسطو كسانس، والرواقيون، وسواهم من جهابذة الحكمة اليونانية القديمة، لم يتحدثوا عن حال النفس كمكوّن حياتي ذي كينونة، وإنما انصرفوا بجهد إلى الغوص في هذا المكوّن ذي التكوين الأثيري، غير المادي، وإلى الإمكانيات التي يتمتع بها.

(٩) المعروف في يومنا بالمصطلح الشائع «الفنولوجيا». انظر، في ما يتعلّق بالطريقة التي يأخذ بها غريغوريوس، في مقارنته الفلسفية للمواضيع،

P. Bouédrion, *Doctrines psychologiques de Saint Grégoire de Nysse* (Nantes: Imprimerie H. Charpentier 1861), pp. 21-49, esp. p. 32.

(١٠) إن أحدث الترجمات التي وضعت، باللغتين الإنكليزية والفرنسية، لكتاب النفس، ونشرت هي،

Aristotle, *De Anima: The Soul*, *Περὶ Ψυχῆς*, trans. M. Shiffman (Newburyport: Focus Publishing and R. Pullins Co., 2011); *De L'Ame*, trans. A. Jannone, ed. E. Barbotin (Belles Lettres, 2002).

أمّا في العربية، فإنّ أفضل الترجمات المنشورة على الإطلاق، لكتاب النفس، الذي وضعه أرسطو، هو الترجمة التي أجراها أحمد فؤاد الأهواني، وراجعها على الأصول اليونانية الأب جورج شحاتة قناتي، ونشرت في دار إحياء الكتب العربية، بمصر، سنة ١٩٤٩.

أمّا غريغوريوس، رجل الحكمة البشرية والمعرفة العلية، فينبع منهجاً خاصاً به للحديث عن النفس، منهجاً يستعير له فيه مضمار الحواس الخمس عينه، الذي يعمد إليه كذلك أسلافه من الفلاسفة، من أجل أن يقيم البرهان على قوى النفس؛ ثم ينتقل، بعد ذلك، إلى الكلام على نشاط النفس في مضامير الشعور بأنواعه، والحكم، والفهم، والتميز، لكي يستنتج خاصّة ثانية، أرفع سموّاً من خاصّة الحياة التي تمتلكها النفس، وهي خاصّة الإدراك، والعقل، والتبصر، بيد أن غريغوريوس لا يتوقف عند هذا الحدّ، في إجراء بحوثه على النفس، بل يذهب شاوّاً أبعد. ويثير الكلام على نشاط تقوم به النفس منفردة في أداؤها، من دون لجوئها إلى أعضاء الجسم الأخرى كلّها، وإلى طاقاته. دعونا نقرأ، في هذا الخصوص، ما يدوّنه مندهشاً من حال النفس. يقول، في مقالة له عن النفس والقيامة:

لم ينتفع الإنسان بالجماد مستخراً براعته؟ تراه لا يحسب بدقّة أشدّ التأثيرات غربة؟ إنه يستنبط آلات متقنة إلى درجة يخال المرء فيها أنها مزوّدة بفهم. ويخصّها بحركة على وفق مرامه؛ ويجعل لها شكلاً كما يحلو له؛ ويحملها على إصدار أصوات شجيّة، كذلك الأصوات التي يطلقها عازف كمان^(١١).

إن ملكة الاختراع، والقدرة على التحكم بسائر الموجودات، حتّى تعمل وفق ما هو مشتهى، والمواءمة بين طاقات مختلفة لكي تعمل في جسم، هي وقائع عدّة تشهد معاً على أن منشأ النفس، في نظر غريغوريوس، يسمو بالضرورة على منشأ ما سواها في الجسم نفسه، حيث تنشط هي، وفي العالم الخارجي، الذي يحيط بها. هذا المنشأ المتفوّق على منشأ سائر المكونات الكيانيّة يقبع، بحسب غريغوريوس، في الألوهة.

ليس للنفس لون، ولا صورة، ولا صلابة، ولا ثقل، وليس فيها كمّ، ولا انبساط، ولا موضع لها، ولا أيّ سمة من السمات التي نجدها في المادّة [...]. إنّها تشبه الله، الذي تحمل صورته: فهي مدركة، كما الله يدرك؛ ولا جسم لها. تخلو من كلّ تركيب، وكلّ انبساط، كما الجوهر الإلهي، الذي لا جسم له، وهو خلو من كلّ انبساط، ومن كلّ مزيج ماديّ. ومع هذا، لا ينبغي القول بأنّ النفس مساوية الله: فإنّما هي صورة الله. وما في الله من طبيعة غير مخلوقة، تنسخه النفس في جوهر

St. Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. C. P. Roth (New York: (١١) St. Vladimir's Seminary Press, 1993), p. 41.

مخلوق، بقدر ما يمكن ذلك^(١٢).

يقود الكلام، الذي يتبسّط فيه غريغوريوس، على منشأ النفس، إلى اطلالة على طبيعتها: إنّها، كالجسد، نتاج عمل الباري تعالى. ولكنها ليست، على الرغم من هذا، مقيدةً بحدّ من حدود الوجود، كالمكان، والشكل، والحجم، مثلاً. من جهةٍ إذًا، النفس صنع الله؛ ومن جهةٍ مقابلة، ليست هي جسمًا ماديًا. طبيعتها واحدة، لا مركّبة، وفريدة، من دون أن تكون متناقضة. لا ترى، من جهة، ولا تحدّ بمكان؛ ومع هذا، هي حيّة وفاعلة ومؤثّرة، من جهةٍ مقابلة. ليس في واقع النفس هذا أيّ تناقض في طبيعتها. وليس فيه أيّ استحالة منطقية، ما دام واقع المحسوسات نفسه يشهد على أنّه كذلك. إنّ ما تقدر النفس عليه متنوّع جدًّا؛ إنّهُ أشبه بسلطان مطلق يسود على كلّ ما يدخل إلى الجسم، ويتحرّك فيه، ويخرج منه؛ ولكنه، مع هذا، لا يرى مخدعه، وشكله، ولا يسمع له صوت أو حركة. هذا الكائن، ذو الطبيعة المغايرة لكلّ جوهر وجوديّ آخر، المتماسك في فعله، والنافذ في تأثيره، السائد على نحو مطلق، والحيّ بذاته، لا بفضل مستودعه، أي الجسم، الأحاسيس، والحواس، وُجد «على صورة الله ومثاله»^(١٣).

ويعلّق غريغوريوس شارحًا هذه العبارة الكتابيّة، فيقول:

ليس بالأمر السهل أن تفوز النفس بمعرفة ذاتها، إذ لا شيء يجعل ما هو مستحيل ممكنًا. فالطبيعة قد رتبت الأمور، إنّها جعلت عيني جسدنا تشاهدان الأمور الغريبة، من غير أن تقدر على أن تشاهدنا ذاتهما. كذلك هي الحال، في ما يتعلّق بنفسنا. النفس تبسط تحرّياتها في كلّ مكان؛ إنّها تتفحص وتسبر كلّ ما هو غريب لديها، بيد أنّها لا تقدر أن ترى ذاتها، ولا أن تتأمّل فيها. وعليه، حرّيّ بالنفس أن تقوم، بما تقوم به عينانا لتشاهدنا ذاتهما، ابتغاءً لمعرفة ذاتها. فكما لا تستطيعان أن تلتفتا بنظرهما نحو نفسيهما، لتشاهدا ذاتهما مشاهدةً مباشرةً، تتأمّلان هيتّهما في مرآة، فتشاهدان ذاتهما في صورتّهما، كذلك النفس، عليها أن تلوذ بما عتّلها. إنّ ما نلاحظه في الذي جبلت على شبهه فلتعتبره كأنّه أماراتها الفارقة. إلّا أنّه خليق بنا أن ندخل تعديلًا في المثل الذي ضربناه، حتّى

Ibid.

(١٢)

(١٣) للمزيد عن الصورة، انظر كتاب،

H. U. von Balthasar, *Presence and Thought, An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp. 111-35; cf. *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988).

يأتي فكرنا الدقة. إن ما تتمثله العين في المرأة هو فعلاً صورتها، ولكن الأمر ليس على مثل هذا النحو في ما من شأن النفس. ذلك أن أنموذج الجمال قابع في الله؛ وما النفس سوى أنها جبلت وفق صورة الله. وعليه، فإن بوسع النفس أن تعرف ذاتها بدقة متى نظرت إلى أنموذجها الأول. وما هي طبيعة الله التي تحمل النفس شبهها فيها؟ فالله لا جسم له، ولا هيئة، ولا صورة، ولا مقدار، ولا صلابة، ولا ثقل. ليس هو في المكان، ولا في الزمان، وليس فيه أي من السمات التي تصف بها المادة. إن الطبيعة الإلهية غير مادية، وغير مرئية، وغير جسميّة، واحدة هي، وغير منقسمة. فإن كانت هذه هي أمارات الأنموذج، فكم بالحرّي يجب على النفس، المجبولة على شبهه، أن تمهر بالصفات عينها، إنها، إذًا، غير مادية، وغير مرئية، وروحية، وخلو من كل عنصر جسمي^(١٤).

٢. حياة النفس وقراها بالجسد

فيما المادة ومكوناتها، التي تتألف منها الأجسام، لا تنعم بالحياة والحركة من غير اقترانها بالنفس، التي تبثّ فيها الوظيفة المعنوية، والنشاط المناسب، والقدرة على النمو والتعاضد، تحظى النفس، بالمقابل، في عيني غريغوريوس، بحياة. تتغذى النفس من الحق والخير، بنحو متواتر، وبقدر يناسب تقدّمها في الحياة، لأن طبيعتها غير المادية تدفعها تلقائيًا إلى هذين القوتين، ولا تعصي هي توقها هذا إلى الاستزادة من غذائها. فمن جهة مصدرها، يناسب صنفها المخلوق غذاءً روحياً، يندفق إليها تباعاً رتيباً، وغير متقطع، ولا على وفق مقادير، كما هي الحال في العناصر المركبة والمادية. فالنفس مكوّن بسيط، لا أجزاء فيه، يحتاج بعضها إلى كمّية، وآخر إلى كمّية مختلفة. ومن جهة حاجتها، تتلقّف النفس طعامها من الحق والخير. الأول يغذي فيها الصبوة الدائمة إلى بلوغ الأنموذج الأول، المثال الذي تشبهه هي في طبيعتها والاتحام به، كأنما هو المعين الذي انسابت منه إلى وجود مستقل؛ أما الثاني فيزرع في نسيجها الروحي ميسلاً إلى الجدّ في إنجاز السعي نحو النافع، والكامل، والمسرّ، الذي يرضي طبيعتها^(١٥).

Migne, t. 46, p. 509.

(١٤)

(١٥) استقطب الحق والخير اهتمام الفلاسفة عموماً، كلاً منهم وفق نظام فكري خاص به. وتبوأوا في التعاليم الدينية مكانة مرموقة ومتميزة. وبما أن الحق والخير مفهومان ينتميان إلى عالم المثل، فإن الحركة بينهما واليهما صبغت الفكر الأخلاقي في كل منظومة، واستحوذت على التفكير الصوفي. ولم ينقطع عن مكانتهما المحورية هذه، عبر التاريخ، إلى ظهور النزعة الرومنطقية في الشعر، التي مهدت للفلسفة الوجودية.

الحق والخير، طعاما النفس، هما الله. المعبود الذي لا يرى، الصانع الوحيد لكل موجود روحي لطيف، ومادي ثقيل، يعرف أنه الله بالعقل، الذي هو غير مادي ولطيف، ويستشعر بالنفس، لرهافة أحاسيسها وصدقها. وفي الحالة الأثرية، التي تقيم فيه النفس، منذ لحظة برئها، ينشأ وصال بينها وبين مبدعها. هو، سبحانه، يجتذبها عبر جمال الحق، الذي فيه، وألق بريقه، لخلو الحق من كل عثرة، وانتفاء الشك والإيهام عن إحياءاته. وهي لصفاء طبيعتها، ونصاعة توقها المنزه عن أي هو، تطفر على قدر طاقتها، التي جبلت عليها، لتدركه وتلتصق به. الحق الذي في ذات الله يفتن النفس حتى تنجذب إليه، لكونه مصدرها، ومرجعها، وبيتها الأول. والنفس، التي تحمل صورة بارئها، لا تأبى الانخراط والانشداه، لكونها حاملة في طبيعتها قبسا إلهيا، غير منقوص، أو مجتزئ، أو معرض للتقاعس: الذات الإلهية.

أما عن طريقة الوصال، التي تسلكها النفس كي تجد قوتها، فإن غريغوريوس يذكر المشاهدة^(١٦) كوسيلة تعتمد إليها النفس، لكي تبقى حيّة، وتستمر في الوجود. ليست هذه المشاهدة بالطبع، فعلا ماديا، أو لحظا وقتيا، محصورا ومقيدا بأحوال النشاط، الذي يعرف في ما هو من شأن العينين؛ وإنما هي رنو، تصحبه استساعة مطردة للإشراقات، التي يبهاء أخذ، تلقه أسرار الغور الإلهي. وكلما تقاعست النفس عن إبداء أي حركة، أو خلجة، تصرفها الآن عن النظر بتمعن وجبور، أو غلت في استقاء المعرفة من محددها، واكتسبت قوة. ذلك أن غور المعرفة الإلهية، من جهة، وبون المسافة الفاصلة بين النفس وهذه المعرفة عينها، من جهة مقابلة، يستحوذان على طاقة النفس كلها، حتى لا تتوانى في الجدد، من أجل أن تفوز بمرامها. أما انصراف النفس عن المشاهدة الإلهية فيرميها في الجهل، ويجعل منها مكوثا ضعيفا، لا مندوحة له عن الوقوع في المظالم، والتخبط في المآثم، متى التحم بجسم^(١٧). والجهل، الذي هو إلا وهن النفس، لا يقيها من تبعات كسلها، ولا يحفظها

(١٦) الثيوربا، وبال يونانية *theoria*، هي لغة تواصل وفهم، تخلو من التعبير الاصطلاحي عبر اللغة. كثر استعمالها عند الصوفية، وفي مؤلفات الكتاب الروحيين. انظر،

N. G. Jennings, *Theology as Ascetic Act: Disciplining Christian Discourse* (New York: Peter Lang Publishing, 2010), p.137.

(١٧) غني عن البيان في هذا التعبير مدى الأثر الذي تركته الأفلاطونية على فكر البيزنطيين، وسواهم من الآباء الذين تطرقوا إلى موضوع النفس، انظر،

E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: Eerdmans, 2003), p. 387ff.

سائلةً من الكبوات التالية، ولا يشفع بضعفها عند الحساب، ولا يمدّها بالغذاء المناسب حتّى ترجع إلى موئلها الأوّل.

على صعيد آخر، النفس الواهنة والعاجزة، التي لم تتقوّ بالمشاهدة الإلهيّة، الخائرة حيث يلزمها الجهد، والمتقاعسة عن الحدو خلف الحقّ متى بان لها، تعانق الضلالة بسهولة، وتستسلم للمعصية في أوّل آن تعرض لها. تأبى بعناد أن يشرق الحقّ في محيطها، وأن تستكين لعمل الخير. إنّ هذا التقاعس بلاء تلحقه النفس بها، لأنّها تتوانى عن روم الطبيعة الإلهيّة، وتحمله معها إلى الجسد، عندما تلتحم به في الحشا. وهذا الأمر هو ما يفسّر تنوّع المخلوقات، وتفاوت قدراتها على السعي نحو الخير، أو ما يظهر في إصرارها على اقتراف الإثم. وما من خلاص للنفس، وما من مناص لها، حتّى تفلت من برائن كبوتها، عندما تكون قد أضرت بذاتها، وأمست في قيد الجسد، سوى العكوف على المبروءات المريّة التي حولها، والتفكّر في أسرار وجودها، وجمال تركيبها. فقد سبق الكائن الأسمى وتفظّن بحكمته اللامتناهية في أمر إنقاذ النفوس البائرة، فجعل لها من حولها، في غربتها عنه، فرصة نجاة. يقول غريغوريوس في هذا الموضوع:

السموات تذبح بمجد الربّ، كما يقول النبيّ. تعرف الخليقة من هو سيّد الخلق، وتعرف الحكمة التي تسطع في العالم من هو صاحب الحكمة. عندما تتأمل بهاء الشمس، يخطر ببالها غريزيّاً بهاء النور الحقيقيّ. ويعطيها نبات الأرض فكرةً عن استقرار صانعها. وتوحي إليها سعة السماوات الهائلة عظمة القدرة غير المتناهية، التي تسوس العالم. عندما نشاهد أشعة الشمس تتساقط إلينا من علوّها الذي لا قياس له، لا نألو جهداً في الاعتقاد بأنّ التدبير الإلهيّ يعطف من بهارج الألوهة لكي يحوّل عنايته كلّاً من البشر. إن تحضّن شمس واحدة بأشعتها العالم بأسره، وإن تجذّ بذاتها كلّها على كلّ من الهنات التي تنتفع بإحساناتها، من غير أن تفنى قطّ، فكيف يليق بخالق النور أن يكون كلّاً في الكلّ، كما يقول الرسول، وأن يهب نفسه كلّ امرئ، على قدر ما يستطيع؟^(١٨).

يعتقد غريغوريوس، بحسب هذا النصّ، أنّ حياة النفس المعرفة بالمطلق. فثمّة للنفس قدرة على المعرفة بالمشاهدة، قبل أن تحلّ في جسم غليظ، وقدرة على المعرفة باستقراء الكون، بعد حلولها في جسم. أمّا النفس، المدركة بطبيعتها، واللطيفة في جوهرها، غير المحصورة،

Doctrines Psychologiques de Saint Grégoire de Nysse, op. cit., pp. 21-49, esp. p. 149. (١٨)

وغير المقيدة، فتبتلى ابتلاءً وبيلاً إذا انحرفت عن محور حياتها. فمتى جعلت همها في الأمور الدنيا، ورامت إلّا الانغماس فيها، وقعدت، وقاعست، وأبت، واستنكفت، سقطت في الجهل، وأظلمت، وكان الموت نصيبها. ويتسدلّ غريغوريوس بالألم، الذي تشعر به النفس، كلّما وطدت العزم على كسب فضيلة، أو كلّما رامت أن تتخلّى عن رذيلة، لكي يرهن على اختلاف طبيعتها، بإزاء طبيعة المادّة. فالألم إن هو، في اعتقاد غريغوريوس، سوى نفور النفس من التراب، وثوابها إلى عالمها الأوّل، من حيث أتت.

يبد أن المعضلة التي تبرز، في هذا الخصوص، والتي ينري لها غريغوريوس، تطرح على العقل الجواب عن الطابع الوقتي، العابر والفاني، الذي يحوّل الجسد. كيف لأثير أن يحيا، وينمو، ويترقّى عبر معارج الفضيلة، من غير مادّة ينفرد بها عن سواه؟ وهل للنفس وحدها، من حيث إنّها جوهر، أن تتميز أيضاً ككائن مخلوق عن جوهر بارئها، خلواً من مادّة تكوينيّة؟ وماذا عن حالها في جسد، وحالها من دونه، هل قران لوقت، ثم افتراق لأوقات أبدية؟ فما معنى هذه الاتّصال إذا؟

يقدم غريغوريوس تفسيراً لهذه الأسئلة، يوضح فيه نظرتة إلى اتّحاد النفس والجسد في كيان واحد، ويسلك فيه مضمار الفلسفة بنزاهة وموضوعيّة. إنّ النفس، بحسب معتقده، إنّما هي ضيف طبيعيّ لدى الجسم البشريّ. ومتى تبرحه، في لحظة الموت، فإنّما انفصالهما ظاهر، لا جوهريّ؛ يرى على مستوى المادّة الجسميّة، لا على مستوى الجوهر الوجوديّ. دعونا نقرأ ما يدوّنّه في هذا المجال، يقول:

لم يكن الجسم يوماً بلا نفس فيه؛ ولا النفس بلا جسم لها. فمتى يلقي الإنسان حتفه، لا يعقل أن يغدو شطراً ممّا هو عليه. في وسع الموت أن يحدّ من علاقات النفس الطبيعيّة، ولكن لا يمكنه أن يشخّ إلى الأبد أحوال وجودها المعهودة. وفي الوقت المعين، على وفق التدبير الإلهي، سوف يلتقي الجسم والنفس ثانية؛ ولن يكون ثمّة موت قطّ ليفصل الواحد عن الآخر^(١٩).

لا يبدو على غريغوريوس أدنى تشاؤم في شأن «الوقت المعين»، كأنّه أزمان دهرية، أو حقبة مرجوة. فهو يعتقد اعتقاداً راسخاً أنّ انفصال الجوهرين ليس هو قطّ تاماً. ففي الحين الذي يتهاوى فيه الجسم كي يتلاشى، تحافظ النفس على اتّصال معه، وتبقي على شيء من

الرباط مع العناصر التي يتألف منها، مهما تشتّتت وتبعثرت في الكون. يقول:

ليس من ضرور الخيال الاعتقاد بأن أجزاء الجسد المختلفة، عندما تفكّك، وتؤول إلى سابق أحوالها، تلبث النفس - بفضل جوهرها البسيط والأثيري - إلى جوار كلّ من العناصر، حتّى بعد انحلالها. وذلك بأنّ النفس، متى اتّحدت اتّحاداً يتعدّى وصفه بجملة العناصر الجسديّة، معدّة لتلبث دائماً معها. فلا شيء قطّ يفوّض هذا القران متى تمّ عقده^(٢٠).

لا نجد حرباً، عند غريغوريوس، في قبول مثل هذه الفكرة. لا يرى أن تمّ انفصال تامّ بين النفس والجسد، وأنّما شيء من التخلّع، الذي يبقّي على رباط واهن بين وجود العنصرين المكوّنين: عنصر النفس وعنصر الجسد. أمّا إذا سأل واحد عن القصد الإلهي من الجمع بينهما، حتّى بعد الموت، فإنّ جواب غريغوريوس عنه يردّد صداه في قول صاحب الزمور: «أفي القبر يحدث برحمتك، وبحقّك في الجحيم؟»^(٢١). إنّ تمجيد الله نفساً وجسداً على كلّ لسان هو القصد الأخير من ضرورة الحفاظ على اقتران النفس والجسد. فإنّ زوال الواحد - أعني الجسد - باضمحلاله كلياً يعني أنّ وجوده الموجود بالخلق قاصر عن أداء الغاية التي أوجد من أجلها، حيث إنّ انعدام وجود ما أوجد يغدو علامة غلبة العدم على الوجود. وهذا مقال فيه تناقض داخليّ، ما دام الوجود من عدم أقوى من انعدام الموجود. وعليه، لا بدّ من بقاء لحمه بين النفس والجسد، بعد الموت، من الناحية المبدئيّة، على الرغم من ما تقدّمه حواسنا في الظاهر.

لقد فشلت الفلسفة في شرح اقتران النفس والجسد، بحسب غريغوريوس، عندما واجهت معضلة الموت؛ موت إمّا في نفي هذا القران، وإمّا في اعتبار النفس مادّيّة، تذهب بذهاب الجسد. بيد أنّ غريغوريوس رأى رأياً آخر، كما أسلفنا. الجسم والروح جوهران مختلفان، لا قبل للواحد منهما أن يوجد من دون الآخر ومعه. إنّ للجسم لوناً، ووزناً، وله أيضاً حجم وهيئة، وطول، ومنظر، وغير ذلك، غير أنّ الجسم ليس أيّاً من هذه السمات منفردة عن الأخريات الباقية، بل هو موجود باقترانها معاً. زد على هذا أنّ طبيعة هذه السمات روحيّة وجسميّة، في آن معاً^(٢٢)، قبل أن تقترن كلّ واحدة منها مع سائر السمات،

Ibid, 134-6..

(٢٠)

(٢١) مز، ٨٧: ١١.

(٢٢) هذا ما يذهب إليه لايبنتز G. Leibniz أيضاً، إذ يعتبر أنّ الأنفس والأجسام وجدت في آن واحد معاً، وأنّ التقاءها معاً

طالما تبقى قائمة بذاتها من دون أن تظهر في جسم. هكذا ينظر غريغوريوس إلى الأجسام؛ ويقول، أيضاً، إن الفيلسوف الحقيقي هو (١) ذاك المفكر الذي لا يرمي، من ناحية أولى، بأمر ما حيز التخيلات، لأنه لا يراه بأَم عينيه، و(٢) الذي لا يتمسك، من ناحية أخرى، بالظواهر المحسوسة وكأنها جواهر لا تبدل. لذلك، فإن الأجسام والأرواح هي كينونات، لا يسعها الاندثار حين يموت حال امتزاجها معاً. كل جسم، أو مادة، أو كل عنصر من عناصرها، هو وحدة كيان تحوي المائت مع الأبدى، والمادّي مع الأثيري معاً. كذلك شاء صانعها، لكي يتمجد بمروءاته. وهذه الحال هي التي تعطي النفس القدرة على أن تعرّف إلى العنصر المادّي، الذي كانت تأتلف معه، في إنشاء نشاط الجسم، إلى سائر العناصر الأخرى أيضاً، بسبب ذكائها وطبيعتها غير المقيدة بمساحة.

خاتمة

قال يوريديس، الكاتب والأديب اليوناني، متهكماً: «من يعلم أنّ الحياة ليست هي الموت، وأنّ الموت هو ما تدعوه العامة الحياة؟». الحياة والموت، بالواقع، حدان للوجود، على نحو ما يمكن للأحياء معرفته واختباره. ومع كونهما طرفين متناقضين، غير أنّهما أيضاً طرفان يمتثلان في دورهما: لا بدّ للموت، حتّى يحصل، من حياة؛ وللحياة، حتّى تتمّ، من موت يضع لها حداً. ليس الوجود إذاً كلّ موتاً، وإلاّ ما كان بموجود؛ وليس هو كلّ حياة، وإلاّ ما كان ليعرف أنّه موجود. الوجود الذي نعرفه، والذي يمكن تفحص عوارضه وجوهره، هو وجود كائنات، يحتوي كلّ منها عدداً هائلاً من وحدات، طرفاها الحياة والموت في آن واحد. إلّا أنّنا لا نستطيع أن نغفو عن طرح أسئلة، حول هذه اليقينات الوجودية: هل لمثل هذه الكائنات قدرة ذاتية على محض ذواتها طرفيها المحتمّين؟ أما من علة أولى، وسابقة، وعصيّة تقف خلف وجود مثل هذه الكائنات؟ كيف يفسّر تعاقب الحياة والموت في الكائنات، إذا لم تندمج في ما بينها؟ أليس أنّ في مكان حياة، قبل أن نشاهد مولوداً يطفّر إلى الوجود؟ وأنّ موتاً يسري في مئآت، بل آلاف، من الخلايا، في جسمنا الحيّ، فيما نحن نتحرّك؟

تطرح مثل هذه الأسئلة علينا مسائل يتداخل فيها محورا الوجود: الكائن الذي يرى بأمّ العين، والكائن الذي لا يشاهد، ولا يشعر به. إنّ علم الظواهر ناقص، ومنحصر في ميدان المرئيات، عندما لا يطلّ منه الحكيم على عالم المعقولات، عالم الموجودات وجوداً أثرياً؛ ولكنّ علم الظواهر، والحقّ يقال، هو المضمار الذي نقف عنده، كي نستشرف طرف الوجود غير المرئي، أيضاً. وهو اللغة الأمّ التي نخوّلنا، عبر مفرداتها ومصطلحاتها وأسلوب حوارها، أن نتكلّم بثقة وتصويب على ما لا نشاهده. هكذا جرى غريغوريوس، أسقف مدينة نيصة، عندما خاض في مناقشة النفس. فهذه، وإن كانت طبيعتها لا ترى بأمّ العين، تحظى عنده بوجود أسمى من وجود الجسد، الذي تتحد به، لا تسبقه زمناً، على الشاكلة الأفلاطونية. ولا تنصهر به، لتؤلف معه زخماً حياتياً، على الشاكلة التي صاغها ديمقريطس. وإنّما تبرأ، فتمخض هكذا طبيعة أثرية، لا يؤول بها الزمن إلى زوال، وتلقى في نقطة لها سمات الطبيعة الجسمية التي تبور. فيتحد هذان العنصران المتخالفان في طبيعتهما على وفق تدبير إلهي نادى به الكتب الإلهية، من غير أن تفصل في اقترانهما.

خاض غريغوريوس في معضلة النفس، دارساً طبيعتها ومنشأها واقترانها بالجسد وحياتها، من غير أن يهمل البتّة قول الكتاب. لم تنطلق مناقشاته من التحديدات الملهمة، لكي ينتهي به المقال حيث بدأ، أي في الكتب الإلهية. فإنّ مثل هذا الأسلوب يستخر المنطق للمعالجة، ويذلّل الصعوبات بردها إلى وحي النصّ المقدّس. وإنّما تفحص المسائل مبتدئاً بالمعضلات، ومبحراً في تفاسير الذين سبقوه من الفلاسفة العقلانيين، ومظهرًا جهداً في تفسير الإشكال، وتجاوز النقد الذي يديه العقل. ومتى استفذ الاستدلال بالحجج، وقارع الأفكار بتصويباته، فبداله واضحاً معنى الأشياء الخاضعة للبحث، استقرأ الكتاب في الموضوع. هذه هي طريقة غريغوريوس التي عمل بها. هي فلسفة دينية، في موضوعاتها فحسب، وفي المعضلات التي تتناولها بالدراسة، لا في منهجها المتبع لإقامة الحجّة وتفسير المسائل.

بين الكشف والبرهان ونقيضه

ملاحظات في الشعر والفلسفة^(١)

محمد علي شمس الدين^(٢)

لئن تميّز العرب على امتداد تاريخهم الطويل بالقرآن والشعر، كليهما، اللذين كانا على أشدّ اختلاف نظرًا إلى بعض السياقات القرآنية التي تعاطت مع الشاعر من حيث هو ضدّ للنبي، فإنّ المتصوّفة المسلمون تنبّهوا إلى ظلال وأبعاد خفية في القرآن اتخذوا منها مادّةً لأشعارهم وشطحهم. فباتت الحقيقتان، الشعرية والفلسفية، تجليات إن لمستور متافيزيقي واحد. وفيما تؤمّن اللغة الفلسفية غبطة عقلية فإنّ اللغة الفنية تذهل عن العقل نحو الذهول، لِيختلف النصّ الفلسفي، إذ ذاك، عن النصّ الشعريّ في الطريقة والأثر في أثناء السعي نحو المستور أو الغيب.

المفردات المفتاحية: الشعر؛ الفلسفة؛ الغبطة؛ الحكمة؛ اليقين؛ الكشف.

رأى البرق شرقياً فحنّ إلى الشر
ولو كان غربياً لحنّ إلى الغرب

فإنّ غرامي بالبريق ولمحه
وليس غرامي بالأماكن والقرب

ابن العربي

يقصد شاعر الصوفيّة وشيخها الأكبر ابن العربي (محمد بن عليّ، الملقّب بمحيي الدين) (٦٣٨)

(١) ورقة قدّمت في ندوة الأدب الفلسفيّ التي نظّمها معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينيّة والفلسفيّة بمناسبة اليوم العالميّ للفلسفة، وعقدت في قصر الأونيسكو في ٢١ تشرين الثاني، نوفمبر، ٢٠١٤.

(٢) شاعر وباحث من لبنان.

هـ) في هذين البيتين أنه يتبع خط البرق كيفما دار، وليس اتجاهات الأماكن. وخط البرق هو خط الكشف وخط الغيب معاً، والأرجح أنه البوصلة التي يوجه بها الرحالة البلنسي الأندلسي الكبير وجهه نحو الله.

لم يكن للعرب ما يميّزهم، على امتداد تاريخهم الطويل، سوى الشعر والقرآن، وهما لأوّل وهلة كانا على أشدّ اختلاف، وذلك قبل أن يلتفت المتصوّفة المسلمون إلى ما في القرآن من رموز وظلال خفية في تلك الفوايح المعجزة لبعض السور، مثل ﴿ق﴾، و﴿الم﴾، و﴿الر﴾، و﴿طس﴾، وسواها من سلام صوتية لموسيقى الغيب وإلى القصص القرآنيّ الخصب في رموزه وأبعاده، ليصنعوا منها مادة أشعارهم الرامزة وشطحهم المملّغز. وهي نقطة لقاء أو تقاطع، كان لا بد لها من أن تحصل من الأساس. فالشعر جرح من أقدم جروح الغيب، ونحن لا نستطيع أن نغامر ونحدّد له عمراً، ولكننا نستطيع أن نقدّر، من خلال ملاحظة بعض القبائل البدائية المعزولة التي لا تزال تعيش بدايتها حتى اليوم، أنّ الشعر الأوّل شفاهيّ وداخل في الغناء والرقص، وتصاحبه طقوس السحر. الإنسان الأوّل هو الشاعر الأوّل. وهو قديم، على الأرجح قدم الآلة. بل لعله أقدم منها بقليل، ولعله سابق حتى على اللغة نفسها. فإذا كانت المنفعة هي دافع كلّ من الآلة واللغة للوجود والتطور، فإنّ النشوة أو المتعة وهي أساس الشعر وسائر الفنون، سابقة على المنفعة أو مرجّحة عليها، وقد تداخلت المنفعة والنشوة، فالشكل نصف القمريّ لمنجل الحصاد هو شكل جماليّ.

وإذا كانت النشوة ملتصقة بالفنّ، هل يقدّم النصّ الفلسفيّ نشوة فلسفية على غرار نشوة القصيدة؟ وما طبيعة كلّ من النشوتين؟.

في الإنشاد الشعريّ المصحوب بالرقص نشوة حواسّ قد تصل إلى حدود النشوة الجنسية، وغيوبة هي أقرب ما تكون للسكر والذهول التام. قد يصل المدّاح النبويّ الشيخ أحمد التوني في دورانه وإنشاده الدينيّ إلى حدود من الغنج والنشوة يذهل فيها عن وعيه، وهو يقول: «يلي دخلت الجنية إيه طعمة الرمان [...]». في اللغة الفلسفية غبطة عقلية. أمّا النشوة الفنية فتذهب ضدّ العقل (في اتجاه الذهول) لا تشبهها إلّا النشوة الصوفية. هنا افتراق بين النصّ الفلسفي والنصّ الشعري: في (١) الأداة، الطريقة، و(٢) في الأثر، النشوة.

خط الغيب

في ابن منظور «الغيب كلّ ما غاب عنك»^(٣). وعن أبي اسحاق في قوله ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(٤) أي يؤمنون بما غاب عنهم ممّا أخبرهم به النبيّ، صلّى الله عليه وآله، وقال أبو الأعرابي: «يؤمنون بالله». واضح أنّ أدنى الغيب هو المستور عن الرؤية، وأقصاه المخبأ في ضمير الزمان وأقصى الأقصى هو الله.

الحقيقة الشعرية، والحقيقة الفلسفية، والحقيقة العلمية، لا سيّما في اللحظة الراهنة حيث تسود الاحتمية، والاحتمالية، والمنطق الضبابي، والتشظّي، والتوهيم والخلل في النظام^(٥)، هي تجلّيات لمستور واحد هو مستور متافيزيقيّ؛ العودة إلى المسافات المقفرة عبر التاريخ، عند هايدغر، ﴿وَمَا أَوْيِسُّ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٦) بحسب الذكر الحكيم. هذا من ناحية أتباع خطّ الغيب. الناحية الثانية تتعلق بالطريقة. أي الأسلوب في السعي إلى المستور.

فهل الطريقة تغيّر الحقيقة؟ نعم ولا. الطريقة هي الحقيقة. الناحية الثالثة تتعلّق بالمصطلح: الحراثة في أرض بكر. تكاد تكون الحراثة الفلسفية في أرض الشعر عربياً حراثة في أرض بكر أو بور بخلاف ما هو الحال في اليونان القديمة وأوروبا العصور الحديثة.

لم تعرف العربية، لا قديماً ولا حديثاً، ولا في العصور الإسلامية، هذه المجابهات بين الفلسفة والشعر. ولذلك أسباب. فإذا كانت الفلسفة على كثرة مذاهبها وتجدد اهتماماتها من البحث عن الله، والمجرّد، والشّيء في ذاته *causa sui* (بتعبير نيتشه في أفول الأصنام)، إلى متابعات في اللغة (النبوية والألسنية)، إلى فلسفات علمية وكوزمولوجية، وصولاً إلى فلسفة التشظّي، والخلل، والكاوس (chaos) في ما يسمّى فيزياء المستحيل (لا مستحيل، أطرّق الباب، أطرّق الباب فحسب) التي تعتبر الشعر من ضمن أملاكها المعرفية، أو من محمّيات الفلسفة، فإنّ ثمة تجارب شعرية كثيرة، وبلغات متنوعة، اعتبرت الفلسفة جزءاً من كشفها الحدسيّة الكبيرة. جزء سابق على حقول الفلسفة كلّها من منطق، وطبيعة، ومتافيزيقا، وأخلاق، وعلم نفس، من خلال بروق الشعر وشذرات القصائد. الشعر حيويّة حدسيّة،

(٣) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار فاضل، لا تاريخ)، مدخل غيب.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢.

Cf. D. Ruelle, *Hasard et chaos* (Ed. Odile Jacobs, 1991).

(٥)

(٦) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

فطرية قبل - عقلية، بل هو سابق على اللغة في اتجاه الغيب أو المجهول. «إنّ الشعر قد ولد من السحر البدائي»، كذا قال مالينوفسكي في دراسته لقبائل الماوري Māori البدائية^(٧).

الشعر الجاهليّ: سطوة الشاعر

لم يكن حيّز الاستقرار النسبيّ متوفّراً للعربيّ في جزيرته في الجاهلية ليتفلسف. إذ كان البدو على قلق دائم. للعربيّ نجوم السماء في الليل، والمدى اللامتناهي من الرمال، وعلى شفّيته اللغة. كان المدى بكامله مدى قلق، ولم يكن أنسب من الشعر ليمأله. الشعر الجاهليّ شعر حسيّ لكنّه ممسوس بالغيب ومخترق بالحكمة. كانت القصائد التي ينشدها الشعراء بطقوسيّة أشبه ما تكون بطقوسيّة الكهنة، في تناوباتها الإيقاعيّة، وامتداد الصوت، والتناوب بين المدّ والقصر، ترك في الجماعة ما يشبه الرّوع، أو السحر، وهي معلّقة بين النوم واليقظة. في شعر المعلّقات تعشيق فلسفيّ. لنأخذ مثليّن: عند أصغر أصحاب المعلّقات طرفة بن العبد (قتل في العشرين من سنّه) وعند أكبرهم زهير بن أبي سلمى. إنّ دالية طرفة بيت في الموت وبيت في اللذة.

وما زال تشرابي الخمر ولذتي ويبي وإنفاقي طريقي ومتلدي

[...] فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي

أمّا ميمية ابن أبي سلمى على البحر الطويل، وقد كتبها بعد حرب داحس والغبراء، فتدور على حكمة الحرب والسلام؛ «ومن لم يذ عن حوضه بسلاحه يهدّم ومن لا يظلم الناس يظلم».

الأكثر تمثيلاً للشعر الملحميّ في الجاهلية معلّقة عمرو بن كلثوم، «ألا هبي بصحنك واصحبينا...»، وهي تنطوي على معلومات حول طواف النساء حول الصنم، وعن الرقص الدينيّ، ولعب الصبيان بسيف الخشب، ومرافقة النساء للرجال في القتال^(٨).

ثمّة تشابه بين شعر العرب في الجاهلية وشعر اليونان في العصور الوثنيّة مع طقوسيّة

(٧) جورج طومسون، الماركسية والشعر، ترجمة ميشال سليمان، الطبعة ١ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٤)، الصفحة ١٨.

(٨) للمزيد، انظر، أبو عبد الله الحسين الروزي، شرح المعلّقات السبع، الطبعة ٣ (بيروت: دار الفكر، لا تاريخ).

أكثر لدى اليونانيين من رافصات كورنثيات في المعبد وراقصين مكرّسين للآلهة. كانت أشعار هوميروس ترتل أثناء الأعياد الدينيّة، ترتلها فرق إنشاد تسمّى أبناء هوميروس Les Homéridais وتلقى مع عصا وقيثارة. هكذا ولدت الملحمة في اليونان القديمة.

كانت الملاحم تستلهم من الحرب، أمّا الدراما وهي تمثيلية إيمانيّة بطبيعتها فقد أفسح تطوّر الزراعة في المجال لنموّها، وما رافق ذلك من العبادة لآلهة الخصب والأناشيد لسيد أو إله يموت فترثه أمّه أو أخته أو زوجته. وما تبع ذلك من تمثيل ومسرح ولبس أفعنة.

القرآن، إشكاليّة الشاعر والنبّي

من البداية كان ثمة دقة في التسمية والمصطلح والتفريق بين شاعر ونبّي، وشعر وقرآن، وبيت وآية، وإلى غير ذلك. وردت كلمة الشعر ومشتقاتها في القرآن في أربعين موضعاً^(٩). وكما أنّ ثمة سورة الأنبياء ثمة سورة الشعراء. إشكاليّة الشعر والشاعر في القرآن هي إشكاليّة مصدر الكلام. المتكلّم في النبّي، صلّى الله عليه وآله، هو الله^(١٠)، أمّا في الشعر المتكلّم هو الشياطين.

تاريخياً كان حسّان بن ثابت الأنصاري شاعر الرسول. وقد أسلم شعراء جاهليون، من بينهم (١) كعب بن زهير الذي قصد الرسول، صلّى الله عليه وآله، وامتدحه. عجيبة مشهورة فعفا عنه، و(٢) لبيد العامري وهو من الفحول في الجاهليّة، وأحد أصحاب المعلقات عمّر ١٥٧ سنة، أسلم في السنة السابعة للهجرة ومات في السنة ٤٠. وقد جبّ الإسلام شاعريّته. قيل لم يقل سوى بيت واحد في الإسلام واختلف فيه أهو «الحمد لله إذ لم يأتيني أجلي حتّى كساني من الإسلام سربالاً»، وقيل هو «ما عاتب المرء الكريم كنفه والمرء يصلحه الجليس الصالح». وروي أن طلب منه عمر بن الخطّاب أن ينشده شعراً فأسمعه سورة البقرة فزاد عطاه ٥٠٠ درهم وكان ألفين^(١١). لم يطل الزمن حتّى استعاد الشعر العربيّ موقعه بقوة (مثلث النقائص الأمويّ، الأخطل وجريز والفرزدق، كانوا على صلة بالبلاط الأمويّ).

(٩) ﴿وَمَا عَلَّمْنَا الشُّعْرَ وَمَا يَنْتَهِى لَهُ أَنْ يُؤْذِيَ إِلَّا ذَكَرْ وَقُرْآنَ مِيقٍ﴾، سورة يس، الآية ٦٩؛ ﴿يَلْ قَالُوا أَضَلُّوا أَعْلَامَ يَلْ أَتْرَاهُ يَلْ مَوْ شَاعِرٍ﴾، سورة الأنبياء، الآية ٥؛ ﴿وَيَقُولُونَ إِنَّا نَأْتِيكَم بِالشُّعْرِ نَحْنُونَ﴾، سورة الصافات، الآية ٣٦؛ وغير ذلك.

(١٠) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، سورة النجم، الآيتان ٤ و ٥.

(١١) للمزيد، انظر، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، الطبعة ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٥)، الصفحتان ١٦٧ و ١٦٨.

استعبدت العصبية الجاهلية وتم اجتياح المحرم الديني في ظل السلطة. يقول الأخطل التغلبي النصرائي، وكان نديماً لعبد الملك بن مروان:

ولست بصائم رمضان طوعاً ولست بأكل لحم الأضاحي
ولست بقائم أبداً أنادي كمثل العير حي على الفلاح
ولكنّي سأشرّبها شمولاً وأسجد عند منبلج الصباح

كسرت كذلك الحدود الأخلاقية للإسلام على يد عمر بن أبي ربيعة (٩٣ هـ) العربي القرشي المخزومي، فتى الحجاز وشاعرها في مجتمع حجازي هو مهد الإسلام ومهاده. كانت متعته القصوى التصدي للنساء المحرمات في أوقات الحج وإشهار ذلك في الشعر، حتى وصل لأصوات المغنين فصدحوا به:

صاد قلبي اليوم ظبي مقبل من عرفات
في ظباء تنهادي عامداً للحجرات

وابن أبي ربيعة وجه مبكر لانتهاك المحرم الديني في الشعر لما سيكون عليه الأمر في العصر العباسي. يقول أبو نؤاس، وهو نديم هارون الرشيد:

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء ودأوني بالتي كانت هي الداء
صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها إن مسّها حجر مسته سراء
وهو الذي يقول في الرشيد:

وأخفت أهل النطق حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق

إشكالية الفيلسوف في القرآن

الفلسفة أو الحكمة يونانية، والفلاسفة المسلمون شرّاح، أقصى همّ التوفيق بين الحكمة والشرعية، بين العقل والنقل (يعتمد ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال على منهج التأويل في هذا التوفيق)، «والتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة

الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز»^(١٢). ويرى ابن رشد أنّ النظر العقليّ (الحكمة) جزء من التكليف الشرعيّ. النظريّة الشعريّة عند الفلاسفة العرب والمسلمين منسوخة عن فلاسفة اليونان، لا سيّما عند أفلاطون ومعلّمه سقراط.

أفلاطون في ظلّ سقراط شبّح هوميروس

أفلاطون المختبئ في ظلّ معلّمه سقراط في الجمهوريّة هو فيلسوف مغرّض ومريض، ويعاني مزاجاً فاسداً في نظريته للشاعر والرسّام. فإذا كان حاكم الجمهوريّة في نظره هو الفيلسوف، محبّ الحكمة، الحائز على اليقين، معرفة الحقيقة، عن طريق العقل، فإنّ معرفة كلّ من الرسّام والشاعر تنتسب إلى تصوّر، وهي مرتبة أقلّ وضوحاً من المعرفة وأقلّ خفاءً من الجهل. في المحاورّة بين سقراط المرموز إليه بـ«س» وغلوكن المرموز إليه بـ«غ» في الجمهوريّة، يشير غلوكن إلى فئة الديونيزيسيين أو الباخوسيين، نسبةً لإله الخمر والفرح باخوس، الذين لا يشهدون محاورّة فلسفيّة بل هم سامعون مواظبون على الحفلات الديونيزيسيّة. إنهم فلاسفة زائفون.

يصل الحوار بين سقراط والصدى الببغائيّ المسمّى «غلوكن» إلى أنّ الفنّ مضحك وأداة للتسلية المضلّة. يورد غلوكن الحكاية الآتية:

إنّك تذكّرني بأحجية التضادّ التي تتلى على موائد الطعام للتسلية. تقول الأحجية: قيل إنّ رجلاً ليس برجل رمى ومارسى طائرًا وليس بطائر جائئًا وليس جائئًا على غصن وليس بغصن بحجر وليس بحجر [...]»^(١٣).

وهكذا للدلالة على الوجود والمعدوم في وقت واحد.

س: نحن أبرياء في وضعنا الشاعر مع الرسّام فإنّه يشبهه في إيراد التافهات إذا قيست بمقياس الحقيقة [...]». فنحن أبرياء إذا خطرنا دخوله الدولة الراغبة أن تتمتع بنظام حسن، لأنّه يثير قسم

(١٢) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، الطبعة ٣ (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، الصفحة ٣١.

(١٣) أفلاطون، الجمهوريّة، ترجمة حتّا خبّاز (بيروت: دار الكتاب العربيّ، لا تاريخ)، الصفحة ٢٤٦.

النفس الحقير وبقية ويشدده^(١١).

تبعاً لسقراط ثمة الله، والفراش (المتجدد)، والرسام. الله موجد، والفراش مقلد (ونافع)، والرسام مقلد المقلد (وغير نافع). على هذا المنوال تجري محاورات أفلاطون في الجمهورية^(١٢)، فإن أشعار كل من هوميروس وأسيودس في رأيه، كالرسم، مؤسسة على فعل تضليل وتعمية عن الحقيقة، فعتاة الفلسفة اليونانية القدماء مجموعة من المرضى النفسيين، وجعل كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، في تمجيدهم العقل، منه مستبداً وتعاملوا مع كل شيء بانفصام. كأنهم لم يمشوا على أرض أثينا. ثمة المثل وثمره الظلال. أهملوا أصل الحياة وأهملوا الدوافع التي هي أصل الحياة. لم يفهموا المجاز ولم ينتبهوا إلى أن الفنون هي قبل كل شيء طريقة فنية في التعبير عن الحقيقة. وغرقوا في أمثلتهم ومحاوراتهم في سفسطة ونغمة عجيبة. فهو ميروس الشاعر، مثلاً، كما يقول سقراط لغلوكس، لم يريح حرباً ولم يشف مريضاً، ولم يصنع حتى سرج حصان. أخطأ فلاسفة اليونان في فهم الشعر والرسم على أنهما تقليدان لتقليد، فيما الشعر هو ابتكار أول لوجود آخر باللغة، والرسم ابتكار لوجود آخر بالخط واللون. يقول بيكاسو: «لست ما أرى بل أنا ما أريد»^(١٣). كان لا بد من أن يمضي وقت ما لكي ينقذ هايدغر ونبشه في الغرب الشعر من برائن الفلسفة اليونانية من خلال الانتباه إلى دور اللغة في قول الوجود، وأن الفن خلق فني وليس تقليداً أو محاكاة.

كشوف الصوفية: إعادة الشعر إلى حمى القرآن

ليس بعيداً أن يكون هايدغر قد تأثر بالنص الصوفي الإسلامي في تحليله لشعر هلدزلن Hölderlin^(١٤). تأثر شعراء الطبيعة الصوفية الألمان، غوته J. Goethe، ونوفاليس Novalis، وريلكه R. Rilke، بالروح الشرقية الإسلامية. تأثر غوته بحافظ الشيرازي، مثلاً، في الديوان الشرقي للشاعر الغربي West-östlicher Divan. يكاد هايدغر المؤمن بالمتأفيزات يتماهى في بعض مقولاته في العود إلى الورا، والمحجوب، والأرض الأم، كما في كتابه Identität

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧.

(١٥) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٢٥٣، ٤١٣ و ٤١٤، و ٤٢٢.

(١٦) "Je ne suis pas ce que je vois, je suis ce que je veux."

(١٧) M. Heidegger, *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1977).

und Differenz، واللغة كرمز للحقيقة، مع مقولات المتصوّفة الإسلاميين الذين سبقوه، فهم وحدهم الذين غاصوا بقوة وبمغامرة وصلت بهم لحدود الموت والصلب والجنون، إلى جواهر قرآنية خطيرة في العبارة وفي الرمز الخصب. إنّ روح المتصوّف الإسلاميّ روح شاعر. كان الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ هـ) يلقّب بالعالم السيّد الغريب. شطح وأودى به شطحه إلى الصلب والحرق وذّر رماده في نهر دجلة، وهو القائل:

يا لائمي في هواه كم تلوم فلو عرفت منه الذي عنيت لم تلم
للناس حجّ ولي حجّ إلى سكني تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي
يطوف بالبيت قوم لا بجارحة بالله طافوا فآغناهم عن الحرم

أمّا ابن العربي، وهو محي الدين بن العربي (٥٦٠ هـ) الأندلسي المولد، والدمشقيّ القبر، في جبل قاسيون، فكان أمره عجب العجب في استنطاق حروف العربيّة وترميز الرمز القرآنيّ والشّدّ به إلى آخر ما يتحمّله قوس العربيّة من غرابة وشطح. يقول في «الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين»^(١٨):

ألف اللام ولا م الألف نهر طالوت فلا تغترف
واشرب النهر إلى آخره وعن النهر فلا تنحرف^(١٩)
ويقول في «الرُحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ»^(٢٠):

رحيم بين رحمانين كنهر بين بستانين
وتلميذ حديد القلب ملقّى بين أستاذين
فقل للحاذق النحرير إنّ السرّ في هذين^(٢١)

ولابن العربي كلام في المعراج الإلهيّ والإنسان الكامل، وأشعار في حروف القرآن

(١٨) سورة البقرة، الآيات ١ و٢.

(١٩) ابن عربي، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، الطبعة ١ (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠٠١)، كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها، الصفحة ١٣١.

(٢٠) سورة الرحمن، الآيات ١ و٢.

(٢١) رسائل ابن عربي، مصدر سابق، كتاب «المدخل إلى المقصد الأسمي في الإشارات»، الصفحة ٢٥٤.

وإشاراته، وهو القائل «عليك بروح الأشياء».

إن أحوال الصوفية أقوى وأهم من أشعارهم التي تبدو أقرب ما تكون لأراجيز حروفية ملغزة تحتاج إلى قاموس في الصوفية. لكن أهميتهم تعود لانتباههم لأبعاد اللغة الرامزة في القرآن باعتبار الرمز الخصب أصل من أصول الشعر العميقة، وباعتبار مخزن الأسرار القرآني مستودع الغيب الذي منه ينطلق الشعر وإليه ينتهي، كما هو كل شيء.

المتنبي والمعرّي، إشكالية الشاعر والنبي مجدداً

ادّعى المتنبي النبوة في أول فتوته وما كان ينبغي له ذلك، لكنّه لم يتخلّ عن دعوته إلا تقيّة وخوفاً، يقول في ميمّته:

يقولون لي ما أنت في كلّ بلدة وما تبغي؟ ما ابغي جلّ أن يسمّى

وإني لمن قوم كأنّ نفوسهم بها أنف أن تسكن اللحم والعظماء

وهو يفترع الحكمة افتراعاً من جذورها المرّة في الحياة واللغة، عارفاً بالنفس البشرية: «ما لنا كلنا جوّ يا رسول، أنا أهوى وقلبك المتبول». ويقول: «خليلك أنت لا من قلت خلّي، وإن كثر التجمل والكلام».

والشاعر الحكيم المصقّى كما يرى إليه أبو الطيّب (١) متوحّد وقويّ، يحتقر الناس بما فيهم الملوك ويخاطبهم بـ«هذا»، «تشابهت البهائم والعبدى، علينا والموالي والصميم»، و(٢) ممثلي بنفسه، يسبح خالقها كيف خلقها على تلك الحال.

جاء المعرّي باحثاً عن أصل الغريزة البشرية أو الطبيعة البشرية في القوة، مستعملاً السخرية كأداة من أشدّ أدوات قتل الآخر (الخصم)، فقلّد أبا الطيّب النبوة في الشعر من خلال معجز أحمد. صاحب «غير مجد» شاعر عقل شكّاك وملغز. هو شاعر عدميّة سوداء يفضل قطع النسل ووضع نقطة على آخر سطر الخليفة. وهو سفسطائيّ على العموم، يمارس «جدليّة الشيء في صميم الشيء»، بعبارة العلايلي فيه في كتاب المعرّي ذلك المجهول (١٩٤٤)، وقد كشف فيه الستار عن فلسفة المعرّي الرامزة المستندة إلى الحرف والعدد، متأثراً بفلسفة إخوان الصفاء الذين كان ينتمي إليهم. إن معرفته فلسفيّة حروفية كقوله: «تواصل حبل

النسل ما بين آدم، وبينني ولم يوصل بلامي باء».

فما معنى ذلك؟ يرى العلالي أن حرف اللام، يعرف أبي العلاء، حرف ترابيّ وحرف الباء حرف هوائي، وبالتالي لم يوصل بوجوده الترابي، الفنائي، نسمةً هوائيةً لاستمرار الحياة، أي عنده انقطع النسل.

اللحظة المتحوّلة للشعر: بروق الحداثة وشواظها

ماذا عن علامات التحوّل الشعريّ في العربيّة؟ وكيف سار الشعر من الانتظام إلى الأسطورة، فالخلل، فالفوضى الشعريّة فألى هباء الإشارة الإلكترونيّة؟ وما هي الفلسفات التي اعترته مع عصور الحداثة وما بعدها؟

تكاد تكون الحراثة الفلسفيّة في الشعر العربيّ الحديث والمعاصر حرائث في أرض بور. لا ننفي أن شعرنا من أواسط القرن التاسع عشر خضع لتأثيرات غربيّة اشتدّت وطأتها في أواسط القرن العشرين مع شعراء الحداثة الأولى ومن جاء بعدهم حتّى اليوم. لذلك فأني قول نقديّ فيه سيكون ملزماً بحضور الشعر الغربيّ وبالنظرات الفلسفيّة التي تجلّت في مدارس كالوجوديّة والنبويّة والتفكيكيّة، وفي موجات كالدادائيّة والسرياليّة والضبابيّة، وغيرها.

انطلقت مسألة «موت الشعر» في الغرب مع هيغل برّدّة أفلاطونيّة في كتابه علم الجمال (١٨٣٢). وتوالى قداديس جنائزيّة لكلّ الفنون، وذلك بعد حيويّة فلسفيّة تجاه الشعر من كاسيوس لونجينوس (٢٧٣ م) ومذهبه في «الجليل والمتع» وانتباهه لإثارة الحماسة الداخليّة في الشعر إلى روسو (١٧٧٨ م) ونظريّته في «المتوحّش النبيل»، إلى الرومانطيكيّة الفلسفيّة والشعريّة في ألمانيا في مزجهم بين العقل والخيال والحدس في عمل كلّيّ يلامس الإشراق، استضاء بما قام به كانط (١٨٠٤ م) في اعتباره الشعر مواءمةً بين الضرورة والحريّة، وشيلنغ (١٨٥٤ م) في اعتقاده بأن الشعر يكمل الفلسفة ويتخطّاها^(٢٢). لا ننس بودلير في سويدها باريس *Le Spleen de Paris* وأزهار الشرّ *Les Fleurs du mal*، ركّز كانط على المتعة الجماليّة، واعتبرها شيلر (١٨٠٥ م) مجانيّة كاللعب، وقرب مالارميّه (١٨٩٨ م) الكلمات

(٢٢) للمزيد، انظر، خليل حاري، فلسفة الشعر والحضارة، تحرير وترجمة وتقديم ريتا عوض (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٢).

من المطلق، ودفع به الشطط إلى التعالي على الخلق الإلهي. سبق ذلك كله اللحظة الأخيرة المشوّهة والمتعّعة للشعر والفن. إنها ثمار ما بعد الحداثة في التفكيك والتعفن في اللوحة والقصيدة والمسرح والموسيقى، كأنّ الحضارة بعد أن تبلغ الذروة تنكفي إلى نفاياتها. فإذا كان شعر فلماذا لا يكون لا شعر؟ وإذا كان فنّ فلماذا لا يكون لا فنّ؟

في التشكيل والرسم رسم الشاعر والرّسام بول بيلو P. Bilhaud صورة سوداء سمّاها «زنوج يتقاتلون في غرفة الليل»، وهي مربع أسود. وطوّر ألفونس أليه A. Allais فكرة بيلو الفكاهيّة في العام ١٨٨٣ فوضع رسمة سمّاها «تجمّع لنساء في الثلج» وهي مربع أبيض، وفي العام الذي تلى وضع المربع الأحمر.

عرض المستقبليّ الروسيّ كازيمير ماليفتشس^(٢٣) K. Malevich في العام ١٩١٥ في بتروغراد رسمة «مربع أبيض على لوح أبيض»، مع بيان يقطع من خلاله مع الحركات الجماليّة. سمّى نفسه «رئيس الفراغ»، وصرّح بأنّه يريد قتل فنّ الصورة. توالى بعد ذلك مفاهيم تطبيقية وتنظيرية على التخلص من الفنّ. وتواطأ على ذلك شعراء ورّسامون وفلاسفة - يتساءل لينز، مثلاً، لماذا يوجد شيء ولا يوجد لا شيء - ومسرحيون ومخرجون سينمائيون وموسيقيون. هذه هي اللحظة الراهنة للشعر والفنّ في العالم. فماذا عن علامات التحوّل الشعريّ في العربيّة؟

مجدّداً، علينا أن نوّسس. ثمة في الشعر العربيّ الحديث والمعاصر بروق فلسفيّة، ولا بدّ من كشف الستار عنها، ثمة أعماق بعضها يتّصل بالغيب الدينيّ وبعضها بالأساطير والأفئدة، وبعضها بالأحلام والرؤيا وباللامعقول، إلى غير ذلك، وهي حقول شديدة الخصوبة ومليئة بوعود للحصّادين.

يقول صلاح عبد الصبور في قصيدة مذكّرات رجل مجهول من ديوان تأملات في زمن جريح: «إن كنت حكيمًا نبئنّي كيف أجنّ كي ألس نبض الكون المجنون»^(٢٤). هل يمكن أن تنطوي هذه الشذرة الشعرية لعبد الصبور على ما سمّى، فيما بعد، الفلسفة القديمة بالتشظّي

(٢٣) للمزيد، انظر، برنار ماركاديه، «هذه النهاية التي لا تتوقّف عن الانتهاء»، مجلّة الآخر ١ (بيروت: مؤسّسة ٤٠، صيف ٢٠١١)، الصفحات ١٩٤ إلى ٢٠٦.

(٢٤) صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور، الطبعة ١ (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، الصفحة ٣٠٠.

والشواش الكوني^(٢٥)؟ يصوّر دافيد ربول D. Ruelle الفوضى والنظام والكاوس في كتابه *Hasard et Chaos* بأنّ الأمر الخطير فيما بعد آينشتاين، هو الانتباه للمصادفات في المنطق الضبابي، للاحتتمالات [...] تلك التي رفضها آينشتاين لأنّه لا يريد أن يجعل الله يلعب الزرد في خلق العالم^(٢٦).

إنّ جملة عبد الصبور الشعرية جملة موحية على ضوء ما ذكرنا وهو القائل في القصيدة نفسها: «الحمد لنعمته من أعطانا هذا الليل، والظلمة فوق مناكبنا ستر وغطاء»، و«الحمد لنعمته من أعطانا ألاّ نختار رسم الأقدار».

في قصيدة صغيرة بعنوان «بكائية» من ديوان الذي يأتي ولا يأتي لعبد الوهاب البياتي، يستبطن فيها البياتي حبّ الشاعر الفارسيّ عمر الخيام لعائشة التي ماتت ودفنت في سرداب من سراديب نيسابور. يعود الشاعر ليسأل عنها لظنّه أنّها قد تكون عادت للحياة، وحين يؤرّق حارس العالم السفليّ بأسئلته، يقول له الحارس: «عائشة ليست هنا، ليس هنا أحد، فزورق الأبد مضى غداً، مضى ولم يعد».

تمسّ هذه المسألة الغيب والموت والحياة. لكنّ العبقرية الشعرية للبياتي هي في افتراضات السفر في الزمن من خلال الصيغة اللغوية. وفي «زورق الأبد، مضى غداً» استعمال صيغة الماضي للمستقبل في الحركة. ثمة في النسبية ثلاث افتراضات للسفر بين نقطتين:

الأولى: سافر الآن تصل غداً.

الثانية: سافر الآن تصل الآن.

الثالثة: سافر الآن تصل البارحة.

والعنصر المحدّد لهذه الأسفار والأزمنة هو عنصر السرعة. سرعة الصوت، وسرعة الضوء، وهو ما يجعل، مثلاً، غد المسافرين بارحة المسافرين. فرحلة البياتي الشعرية جزء من رحلة السنوات الضوئية. وهو برق من بروق الشعر التي سبق بها الشعراء العلم والفلسفة.

(٢٥) للمزيد، انظر، سامي أدهب، مابعد الفلسفة، الكاوس، التشظّي، الشيطان الأعظم (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٦).

Cf. D. Ruelle, *Hasard et Chaos* (Paris: Éd. Odile Jacob, 1991).

(٢٦)

المحاينة: حياة [...] ^(١)

جيل دولوز

ترجمة جمال نعيم ^(٢)

يسط دولوز للحقل المجاوز بما هو مائز عن التجربة، وبما هو لا يحيل إلى موضوع أو إلى ذات؛ من حيث هو حقل عمانية محض، متفّلت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع، والمحاينة المحضة حياة، ولا شيء سوى ذلك، حياة لا ترتبط بكائن، ولا تخضع لأفعال. فالحقل المجاوز، من ثمّ، يختطّ. مسطّح المحاينة، ومسطّح المحاينة يختطّ بحياة.

المفردات المفتاحية: دولوز؛ المحاينة؛ مسطّح المحاينة؛ الحقل المجاوز؛ الوعي؛ المجاوز والمفارق.

مقدّمة بقلم المترجم

المحاينة حياة أو المحاينة المطلقة

عرف جيل دولوز G. Deleuze بأمبيريته العليا، أو الجذريّة، أو المجاوزة. والأمبيرية العليا (empirisme supérieur) هي تعبير أخذه دولوز من شيلنغ F. Schelling، وطبّقه على هنري برغسون H. Bergson. أمّا الميدان المجاوز أو الحقل المجاوز (champ transcendantal) فيعود إلى كانط، وإن كان دولوز يغيّر كثيراً في مفهوم هذا الحقل المجاوز. ويمكن القول إنّ تعبير الأمبيرية المجاوزة (empirisme transcendantal) هو بمثابة مسخ ولّده دولوز من جمع شيخ الأمبيريين هيوم مع فيلسوف النقدية كانط الذي ميّز

(١) انظر،

G. Deleuze, "L'Immanence: une vie," *Philosophie* 47, pp. 4-7.

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، بيروت.

المجاوز (transcendental) من المفارق (transcendant) بعدما كانا، في فلسفة القرون الوسطى، يستعملان بمعنى واحد تقريباً.

تبحث الأمبيرية المجاوزة، بما هي كانطية جديدة، أو بما هي تطوير لأمبرية هيوم التي لا تعترف بأي شيء مجاوز أو فطري في الذهن، والتي تنظر إلى الذات بوصفها ذاتاً متكوّنة لا بوصفها ذاتاً أصيلةً كما سيذهب إلى ذلك كانط، ومن بعده هوسرل، أقول تبحث عن شروط إمكان التجربة الواقعية، لا عن شروط إمكان كلّ تجربة ممكنة كما هو الحال مع كانط. وهذا ما فعله ميشال فوكو M. Foucault في حفرياتة عندما تكلم عن ما هو قبلي تاريخي في كلّ تشكّل تاريخي (formation historique)، أي عن الشروط الواقعية لكلّ تشكّل تاريخي، وإن كانت هذه الشروط تتغيّر من تشكّل تاريخي إلى آخر.

يقول دولوز عن فوكو: «فالشرط هو نفسه تاريخي، القبلي هو تاريخي: الهمس الكبير، يتغيّر في كلّ تشكّل تاريخي»^(٣).

ولا يمكن الحديث عن الأمبيرية المجاوزة من دون الالتفات قليلاً إلى الفلسفة المجاوزة عند كانط. فقد ابتدع كانط حقلاً جديداً في الفلسفة هو حقل شروط الإمكان، وابتدع مشكلةً فلسفيةً جديدةً تلخص بالسؤال الآتي: كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ أي كيف لي أن أقول، مثلاً: «المعادن تتمدد بالحرارة؟».

تطلب حلّ هذه المشكلة ابتداء حقل جديد في الفلسفة هو الحقل المجاوز، وثورة منهجية هي الثورة الكوبرنيقية التي تجعل الموضوع يدور حول الذات لا العكس. هذه الذات هي ذات مجاوزة، لكنها ليست بذات مفارقة. إنها مجاوزة بما تتضمنه من حدسي الزمان والمكان في ملكة الحساسية، ومن المقولات الاثنيتي عشرة أو الأفاهيم الفاهمية المحضة في ملكة الفاهمة، ومن أمائيل العقل (الله، والنفس، والعالم). وهي ذات أصيلة، وليست ذاتاً مشتقةً كما سيذهب إلى ذلك البنيويون فيما بعد. إنها ذات أصيلة تصاحب الحقل المجاوز الذي ينسب إليها. والأفاهيم الفاهمية المحضة هي بمثابة قوالب تقوّل الموضوعات. لذا لا إمكان لمعرفة الأشياء قياها (في ذاتها)، بل كما تبدو لنا كظواهرات. ويمكن القول إنّ هذه القوالب هي قوالب نشطة وفاعلة أكثر مما هي قوالب جامدة وفارغة. من هنا، نقول إنّ

G. Deleuze, *Foucault* (Paris: Éd. De Minuit, 1985), p. 67.

(٣)

الذات، عند كانط، ليست جوهرًا، بل هي نشاط. وعليه، لا ينتسب كانط إلى المتأفزيقا الكلاسيكية، أي المتأفزيقا التي تعالج مشكلات الله والنفس والعالم، هذه المشكلات التي لم تعد مشكلات فلسفية، بل مشكلات زائفة في سياق القول الكانطي الجديد.

لكنّ الحقل المجاوز عند دولوز G. Deleuze، بما هو حقل متميّز من التجربة، هو حقل لا يحيل إلى ذات ولا إلى موضوع: إنه حقل متحرّر تمامًا من الإحالة إلى الذات والموضوع اللذين لا ينظر إليهما دولوز إلا كمفارقين يقعان خارج الحقل. من هنا ينتسب دولوز إلى ذاك التيار الفلسفي العريق الذي يمثله ويتوجه سبينوزا، أعني به تيار المحايثة المطلقة أو المحضة التي لا تسمح بأيّ مفارقة. من هنا معارضة هذا التيار لآلهة السماء كما لآلهة الأرض. تعتبر المحايثة المطلقة أن لا خلاص للإنسان إلا بالمحايثة، وأنّ المفارقة عدو الفلسفة الأول. لذا، نعت دولوز سبينوزا بأمر الفلاسفة، أو مسيح الفلاسفة، لأنّه نادى بالمحايثة المطلقة وطارده كلّ مفارقة، ولأنّ الفلاسفة الآخرين هم بمثابة رسل لهذا الفيلسوف العظيم.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ دولوز ابتدع أفهوماً جديداً في الفلسفة هو أفهوم مسطحّ المحايثة (champ d'immanence) الذي به ينتسب إلى سبينوزا. وهو لم يستعمل هذا الأفهوم منذ بداية مسيرته الفلسفية. فقد استعمل في كتاب الفرق والتكرار^(٤) *Différence et répétition* أفهوم الفرق فيّه (في ذاته)، وفي كتاب منطق المعنى^(٥) *Logique du sens* أفهوم الحقل المجاوز، وفي كتاب الآنتي - أوديب^(٦) *L'Anti-Œdipe* أفهوم الجسد بلا أعضاء، قبل أن يستقرّ أخيراً في كتاباته الأخيرة، لاسيّما في كتاب ما الفلسفة؟^(٧)، على أفهوم مسطحّ التماسك أو مسطحّ المحايثة الذي خصّص له فصلاً كاملاً في هذا الكتاب.

الفرق فيّه أو الفرق في ذاته هو وراء كلّ شيء، لكن لا شيء وراء الفرق، إنّه التعبير العصريّ عن الطبيعة الطابعة عند سبينوزا. فكما ميّز سبينوزا بين الطبيعة الطابعة، أو الطبيعة الخالقة، أو الله، وبين الطبيعة المطبوعة، أو الطبيعة المخلوقة، أو الكائنات، كذلك ميّز دولوز بين عالمين: (١) عالم التّصور، أي عالم الكائنات الممتدّة، والتي تتمتّع بخصائص، و(٢)

G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1969).

(٤)

G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Éd. De Minuit, 1969).

(٥)

G. Deleuze and F. Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris: Éd. De Minuit, 1972).

(٦)

G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris: Éd. De Minuit, 1991).

(٧)

العالم تحت التصوري، أي عالم الكثرات المشتدة، أي عالم الفرق فياه، أي عالم الحقل المجاوز الفعلي. فلا يمكن أن نبحث عن أساس الكائنات في كائنات أخرى، بل في ما يجعل هذه الكائنات ممكنة، أي في ما يفعل في هذه الكائنات. وهذا الذي يفعل في الكائنات هو الكون، أو الوجود، الذي يجب تمييزه من الكائنات والموجودات.

يريد دولوز أن يفكر في الفرق فياه، أو الفرق في ذاته، وأن يتجاوز الأشكال والخصائص ليصل إلى ما يهدر تحتها، أي ليصل إلى الحقل المجاوز الفعلي الذي لا يكون ملحقاً بذات ولا بموضوع. فالفرق، في نظره، هو شيء، وله درجات، أو مستويات، أو شدات. وهو أعمق من التعارض والتناقض اللذين قال بهما هيغل. وعليه، يقع وراء كل شيء ولا شيء وراءه.

يقوّض دولوز عالم الهويات، أي هويات الله والإنسان والعالم (الكائنات)، ليكتشف ما يهدر تحتها، ويهدم عالم التصور ليصل إلى مستوى تحت - تصوّر. لذا، لا يني دولوز الحقل المجاوز على صورة الأمير. ولا يجد أساس الفردي في الفردي المتكوّن، بل في حقل التفرد الذي يسمح بتكوين الأفراد كما بتفكيكهم. وهذا الحقل هو حقل مكوّن من تفرّدات لا شخصية ومن فرادات قبل - فردية. إنه ما يقع تحت الخصائص والأشكال، أو ما يسند هذه الأشكال والخصائص.

ومن المعروف أنّ الكون أو الوجود قد فكّر، في تاريخ الفلسفة، عبر ثلاث نظريات: إمّا عبر نظرية تواطؤ الكون، أي اشتراك معنى الكون، وإمّا عبر نظرية التباس الكون، أي اشتراك لفظ الكون، وإمّا أخيراً عبر نظرية تمثيل الكون. وعلينا التمييز بين الكون والكائنات. فليس المقصود من الكون الكائنات الموجودة بل ما يقع وراءها، أي ما يشكل كينونتها بالذات.

ودولوز، في الفلسفة، هو من أنصار نظرية تواطؤ الكون، أي نظرية اشتراك معنى الكون، أي إنّ الكون مشترك معنوي. ويمكن لنا أن نشرح نظرية تواطؤ الكون عنده بايجاز، كالآتي: يقال الكون بمعنى واحد والمعنى نفسه عن كلّ ما هو موجود، عن كلّ ما هو كائن، عن كلّ ما هو مختلف. وإذا أردنا تبسيط الأمور نقول إنّ الكون يقال بمعنى واحد، والمعنى نفسه عن الله، والإنسان، والحيوان، والنبات، والشيء. أمّا، في نظرية التباس الكون، فلا يقال الكون أو الوجود بمعنى واحد، والمعنى نفسه عن الله والإنسان وبقية الكائنات، لأنّه لا يجوز أن نقول إنّ الكون يقال بالمعنى نفسه عن الله وعن الكرسي على سبيل المثال. وأخيراً، في نظرية تمثيل الكون، فإنّ ما يقال عن الله يقال عن غيره من الكائنات، لكن على سبيل

التمثيل أو الماثلة.

ومن خلال نظرية تواطؤ الكون التي تؤدي إلى المحايثة المطلقة، بإمكاننا القول إن دولوز هو من أنصار نظرية وحدة الوجود. فهو مع المحايثة الشاملة، وضد أي مفارقة من أي نوع كانت، سواء كانت مفارقة فيزيائية، أم مفارقة خلقية. لذا، أحب دولوز أفهوم مسطح المحايثة واستحسنه في نهاية حياته.

ولمسطح المحايثة وجهان: واحد يتعلق بصورة الفكر، وآخر يتعلق بمادة الكون. وصورة الفكر هي الإجابة عن سؤال ما التفكير؟ إنها، في رأينا، متابعة لنقد العقل المحض بطريقة مختلفة. فكما سعى كانط، قبل الخوض في موضوعات المعرفة، إلى نقد العقل المحض وتبيان حدوده وإمكاناته، كذلك بين دولوز وجود صورة معينة للفكر تتحكم في التفكير، وعلينا تبيان توجهاتها واتجاهاتها قبل الشروع في إبداع الأفاهيم، ومن ثم علينا تقويضها لإنشاء صورة جديدة مكانها، أو للوصول إلى فكر متحرر من كل صورة.

إذا، تبنت الفلسفة، عبر تاريخها، صورة معينة للفكر، حتى قبل أن تملأ هذه الصورة بأي مادة. لقد بنى الفكر لنفسه صورة، لكن من دون أساس، من دون إثبات. فالفكر هنا هو دغمائي لأنه لم يتم بتفحص هذه الصورة، وأرثوذكسي لأنه طمخ إلى اليقين من خلال هذه الصورة، وأخلاقي لأنه استند إلى مبدأ الخير في تبريرها. لا بد من تقويض هذه الصورة الكلاسيكية، أو الدغمائية، أو الأرثوذكسية، أو الأخلاقية، إحلال صورة حديثة مكانها، كانت قد بدأت تبشيرها مع نيتشه. يقول دولوز في كتاب نيتشه والفلسفة^(٨) Nietzsche et la philosophie ما يلي:

تظهر صورة الفكر الدغمائية في ثلاث أطروحات رئيسية: (١) يقال لنا إن المفكر، بما هو مفكر، يريد الحق ويحبّه (صدق المفكر)، إن الفكر كفكر يمتلك أو يحتوي صوراً الحق (فطرية الفكر، قبلية الأفاهيم)، إن التفكير هو الممارسة الطبيعية للملكة، وإنه يكفي إذاً أن نفكر «حقاً» لكي نفكر بصواب (الطبيعة المستقيمة للفكر، الحسن السليم المقسم بشكل كلي)؛ (٢) يقال لنا أيضاً إننا انحرفنا عن الحق، لكن بفعل قوى غريبة عن الفكر (الجسم، والأهواء، والمصالح المحسوسة). ونحن نسقط في الخطأ، ونأخذ الخطأ بمثابة صواب لأننا لسنا كائنات مفكرة فحسب. فالخطأ:

J. Deleuze, Nietzsche et la philosophie (Paris: PUF, 1962), p. 118.

(٨)

قد يكون، في الفكر، بما هو كذلك، الأثر الوحيد للقوى الخارجية، التي تتعارض مع الفكر؛ (٣) يُقال لنا أخيراً إنه يكفي [اجتراح] منهج ما لكي نفكر جيّداً، ونفكر حقاً. [...] نتجنب الخطأ عبر المنهج.

ويشير دولوز في الصفحة^(٩) إلى صورة الفكر الجديدة قائلاً:

تعني صورة الفكر الجديدة أولاً ما يلي: ليس الحق [الصواب] عنصر الفكر. فعنصر الفكر هو المعنى والقيمة. وليست مقولات الفكر الصواب والخطأ، بل النبيل والخسيس، العالي والسافل، وفقاً لطبيعة القوى التي تستحوذ على الفكر ذاته [...]. وليست الحالة السلبية للفكر هي الخطأ. وهو يضيف: «الحماقة هي بنية الفكر، بما هو كذلك: فهي ليست كيفية للانخداع، إنما تعبّر في المبدأ عن اللا - معنى في الفكر».

و تجيب مادة الكون عن السؤال الآتي: ما المقصود من كون الكائنات؟ مع أنّ دولوز، على غرار بارمينيدس، يعتبر أنّ التفكير والكون هما الشيء الواحد نفسه.

في الواقع، يجمع دولوز ما هو فكريّ محض إلى ما هو كينونيّ. فالفلسفة هي تفكير الكون والفكر الذي يفكر هذا الكون. وربما نفهم هذه الفكرة من خلال نظرية تواطؤ الكون. فالكون يقال بمعنًى واحد ووحيد، والمعنى نفسه عن كلّ ما هو مختلف، عن أنماطه ووجهاته الجوانية. وعلى الفكر الذي يفكر هذا الكون أن يعكس حقيقة الكون. فإذا كانت الكثرة لا الوحدة، على سبيل المثال، هي الأساس في الكون، فإنّ على الفكر أن يتبع منطق الكثرة. والعكس صحيح، أي إذا كان منطق الفكر هو الكثرة، فعلياً أن ننظر إلى حقيقة الكون ككثرة.

ولكن كيف ينظر دولوز إلى مادة الكون؟

بالإضافة إلى الفرق فيّاه، أي إلى التفاوت والتباين اللذين يتحكمان في أساس الكون القائم أساساً على أفهوم الشدة والدرجات في الشدة، فإنّ دولوز ينظر إلى مادة الكون أيضاً بوصفها نوراً بالكامل. وهو يستند في ذلك إلى برغسون.

يقول دولوز في كتابه سينما *Cinéma I* ما يلي: «السبب الإيجابي هو أنّ مسطح

Ibid, p. 119.

(٩)

المحاثة نور بالكامل. إنّ مجموع الحركات والأفعال وردّات الأفعال هي نور منتشر، يمتدّ من دون مقاومة ومن دون ضياع»^(١٠). إنّ سبب تماهي الصورة والحركة هو تماهي المادّة والنور، «فالصورة حركة كما المادّة نور».

مسطّح المحاثة بلغة دولوز هو مسطّح المادّة بلغة برغسون، هذا ما يبحث عنه دولوز لدى الفلاسفة، فإذا به يجده في السينما عبر برغسون. إذاً، يشكّل برغسون، في نظر دولوز، قطعةً مع التراث الفلسفيّ كلّهُ الذي كان يضع النور في جانب الروح وليس في جانب المادّة.

يوجد هنا قطعة مع التراث الفلسفيّ كلّهُ، الذي كان يضع بالأحرى النور في جانب الروح، وكان يصنع من الوعي حزمةً نوريةً تسحب الأشياء من عتمتها الطبيعيّة. تنسب الفيمياء كلّياً إلى هذا التراث القديم، [...] بالنسبة إلى برغسون، إنّهُ العكس تماماً. إنّها الأشياء التي هي نورية بذاتها، من دون شيء يبرها، كلّ وعي هو شيء ما، إنّهُ يختلط مع الشيء، أي مع صورة النور. لكنّ المقصود هو وعي مبدئيّ، منتشر في كلّ مكان ولا ينكشف»^(١١).

إذاً، دولوز هو فيلسوف المحاثة المطلقة، هو فيلسوف العلّة المحاثة. والآن يتكشف مسطّح المحاثة، ويمكن القول العلّة المحاثة، كنور منتشر في كلّ مكان مع أنّه لا ينكشف. الأشياء بحدّ ذاتها نور وأنوار.

ويرى دولوز أنّ مسألة، أو مشكلة النور، قد طرحت بطريقتين مختلفتين. فهو يقول:

طرح البعض مسألة النور، بالنسبة إلى الظلمة. وبالتأكيد، لقد فعلوا ذلك بطريقة متغيرة، تحت شكل نصفين وتليمين وتدريج النور [...]. لاحظوا أنّ هذا الطراز من الصورة نور - ظلمات يحيل إلى أفهوم فلسفيّ، إلى صورة فكر: صورة الصراع أو النزاع بين الخير والشرّ.

ومن المسلّم به أنّ المسألة تتغيّر كلّاً إذا ما نظرتم إلى النور، وفكرتم فيه في صلاته مع البياض، لا مع الظلمات. من وجهة النظر هذه، فإنّ الظلمة لن تعود إلّا نتيجةً، وهذا سيكون عالماً آخر تماماً. وفي ظروف معيّنة لن يكون له صلاية وقساوة أقلّ، لكنّ كلّ شيء سيكون نوراً، ببساطة، ثمة نوران، نور الشمس ونور القمر. وأفهومياً، هذه هي ثيمة التعاقب والتناوب التي ستحلّ محلّ ثيمة الصراع

G. Deleuze, *Cinéma 1: L'image-mouvement* (Paris: Éd. De Minuit, 1983), p. 88.

(١٠)

Ibid, pp. 89-90.

(١١)

أو النزاع^(١١).

في كتابنا عن دولوز، وصفنا دولوز بأنه فيلسوف متصوّف، لكنّه ملحد، حيث قلنا ما يلي:

يتكلّم دولوز على الأفهوم في ما الفلسفة؟ لكنّه في الواقع يكتب «رسالة» جديدة في الأنطولوجيا. فالأشياء وحالاتها لا يعتدّ بها، لأنّ علينا أن نصل إلى ما يجعلها ممكنة. هذه هي الأميرية المجاوزة. إنّها تتجاوز الأميري لتصل إلى ما هو مجاوز في الأميري ذاته وليس في أي مكان آخر. إنّها أنطولوجيا تواطو الكون السبينوزي، أنطولوجيا المحاينة المطلقة التي لا تسمح بأي شيء مفارق. هذا هو مسطح المحاينة. العلة محايثة، وليست مفارقة. هذا هو التصوّف الإلحاديّ. فدولوز متصوّف كبير، لكنّه ملحد كبير إذا فهمنا الإلحاد بوصفه لا يؤمن بعلة مفارقة. وهو يتابع برغسون في مذهبه الإحيائيّ. إنه يفتش عن الحياة في الحيّ. فالحياة هي ما يجعل الحيّ ممكناً. بل هو يبحث عن الحياة غير العضوية. هذه هي الحياة. إنّها المحاينة المحضة^(١٢).

وأخيراً نقول إنّ دولوز يميّز المحاينة عن كلّ من المفارقة والفيض. إذ لا مجال للمفارقة، ولا للتعالي في فلسفة دولوز. فهو، على أثر سبينوزا، فيلسوف المحاينة المطلقة التي لا تترك مجالاً لأيّ مفارقة وأيّ نقص. ويمكن القول إنّ دولوز ملحد كبير إذا اعتبرنا أنّ الملحد شخص لا يؤمن بأيّ إله مفارق، لكنّه في المقابل مؤمن كبير، وحتى متصوّف كبير لأنّه يؤمن بعلة محايثة. فالعلة المفارقة، في نظر دولوز، شيء يصعب تصوّره. لذا، نراه يتحدث عن الفرق قيّاه، عن مسطح المحاينة، عن الحياة بتمييزه لها عن الأحياء.

وفي النهاية نقول، مع دولوز،: «يعرّف الحقل المجاوز بمسطح محايثة، ومسطح المحاينة يعرف بحياة. ما المحاينة؟ إنّها حياة [...]».

في ما يلي، ترجمة حديثة وغير منشورة لنصّ دولوز الأخير الذي نشره قبيل وفاته. وهذا النصّ قصير، لكنّه هامّ، وأساس جدّ، يتحدث فيه دولوز عن المحاينة المحضة أو المطلقة. وبهذا التعبير يؤكّد انتسابه إلى سبينوزا ويمكن القول، إنّ هذا النصّ القصير، يختصر مذهب

(١٢) G. Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade (Paris: Éd. De Minuit, 2003), p. 201.

(١٣) جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٥٥.

دولوز الفلسفي برّمته. وقد ورد هذا النصّ في المجلّد الثاني الذي جمع نصوص ومقالات دولوز ما بين عامي (١٩٧٥ - ١٩٩٥)، لكن غير المنشورة في كتبه، والذي جاء بعنوان *Deux régimes de fous* ونشرته دار مينوي في باريس عام ٢٠٠٣.

المحايشة حياة

ما الحقل المجاوز؟ إنّه يتميّز من التجربة، بما هو لا يحيل إلى موضوع ولا ينتمي إلى ذات (التصوّر الأُميري). وهو يحضر أيضًا بوصفه تيارًا محضًا لوعي لا - ذاتي، لوعي قبل - تفكّري لا شخصي، لديمومة كيفية للوعي من دون أنا. قد يبدو مدهشًا أن يعرف المجاوز بتلك المعطيات المباشرة: ولسوف نتكلّم على الأُميرية المجاوزة، بالتعارض مع كلّ ما يصنع عالم الذات والموضوع. فثمة شيء ما برّي وقادر في تلك الأُميرية المجاوزة. إنّه ليس بالتأكيد عنصر الإحساس (الأُميرية الساذجة)، لأن الإحساس ليس سوى مقطع في تيار الوعي المطلق. هو بالأحرى الانتقال من إحساس إلى آخر، أيًا كان قريبهما، بوصفه صيرورة، بوصفه زيادة القدرة أو نقصانها (كم افتراضي). هل يجب، إذ ذاك، تعريف الحقل المجاوز بالوعي المباشر من دون موضوع ومن دون أنا، بما هو حركة لا تبدأ ولا تنتهي؟ (حتّى الفهم السيبنوزي للانتقال أو لكميّة القدرة يستدعي الوعي).

لكنّ صلة الحقل المجاوز بالوعي هي صلة مبدئية فحسب. فلا يصير الوعي واقعة إلّا إذا ما أنتجت ذات وموضوعها في الوقت نفسه، كلاهما خارج الحقل وظاهران كـ «مفارقين». وعلى العكس، ما دام الوعي يجتاز الحقل المجاوز بسرعة لا متناهية منتشرة أينما كان، فلا شيء يستطيع الإيحاء به^(١٤). وهو لا يعبر عن نفسه في الواقع إلّا منعكسًا في ذات تحيله إلى موضوعات. لأجل ذلك وبسبب من ذلك فإنّه ليس بإمكان الحقل المجاوز أن يعرف بوعيه المنتشر فيه، إنّما العصي على أيّ إيحاء.

المفارق ليس هو المجاوز. فإن خلا الوعي، سيعرف الحقل المجاوز بوصفه حقل محايشة

(١٤) «كما لو كنّا نتفكّر في مساحات النور الذي ينبثق منها، النور الذي بانتشاره، دائماً يكشف قطّ»، انظر،

H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris: PUF, 186); «comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours n'èût jamais été révélée.»

محضاً، لأنّه يفلت من كلّ مفارقة للذات كما للموضوع^(١٥). المحاينة المطلقة هي قِيّاها [في ذاتها]: إنّها ليست في شيء ما، ولا بالنسبة إلى شيء ما، وهي لا تتعلّق بموضوع، ولا تنتمي إلى ذات. لا تكون المحاينة، عند سبينوزا، بالنسبة إلى الجوهر، لكنّ الجوهر والأنماط هي في المحاينة. عندما تتناول الذات والموضوع، اللذان يقعان خارج حقل المحاينة، بوصفهما ذاتاً كليّةً أو موضوعاً أيّاً كان، إليهم تنسب المحاينة نفسها، فهذا يشكّل تشويهاً كاملاً للمجاوز الذي لم يعد يفعل سوى مضاعفة الأُميريّ (هكذا هو الحال مع كانط)، ومسحاً للمحاينة التي تجد نفسها حينئذ متضمّنة في المفارق. فالمحاينة لا ترتبط بـ«شيء ما» بوصفه وحدةً علياً لكلّ شيء، ولا بـ«ذات» بوصفها أفعولاً يجري تأليف الأشياء: ذلك أنّه عندما لا تعود المحاينة [محاينة] لشيء آخر سوى ذاتها فإنّه بإمكاننا أن نتكلّم على حقل محاينة. فالحقل المجاوز لا يعرف بالوعي، أكثر ممّا يعرف مسطح المحاينة بـ«ذات» أو «موضوع» قادرين على احتوائه.

ولسوف نقول عن المحاينة المحضة إنّها حياة، ولا شيء سوى ذلك. فهي ليست محاينة للحياة، لكن المحاينة التي ليست في شيء هي نفسها حياة. حياة هي محاينة المحاينة، هي المحاينة المطلقة: إنّها قدرة وغبطة كاملتين. ذلك أنّ فيشته، في فلسفته الأخيرة، بقدر ما يتجاوز إحراجات الذات والموضوع، يقدّم، الحقل المجاوز بوصفه حياة، لا ترتبط بكانت ولا تخضع لـ«أفعول»: وعي مباشر مطلق لا يحيل نشاطه نفسه إلى كائن، لكن لا يفتأ يطرح نفسه في حياة^(١٦). عندئذ يصير الحقل المجاوز حقل محاينة حقيقيّاً يعيد إدخال السبينوزيّة إلى ما هو أعمق في العمليّة الفلسفيّة. ألم تطرأ مغامرة مشابهة على مين دو بيران M. de Biran، في «فلسفته الأخيرة» (تلك التي كان متعباً جداً إلى حدّ لم يحسن صياغتها) عندما اكتشف تحت مفارقة الجهد حياة محاينة مطلقة؟ فالحقل المجاوز يعرف بمسطح محاينة ومسطح المحاينة يعرف بحياة.

ما المحاينة؟ حياة. لا أحد روى، أفضل من ديكنز C. Dickens ما تكونه حياة، آخذاً

Cf. J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 2003), pp. 74-87. (١٥)

(١٦) «حس النشاط المحض الذي لا يكون شيئاً ثابتاً، بل تقدّمًا، ليس كائنًا، بل حياة». انظر،

J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première* (Vrin, 1990), p. 274.

وللمزيد عن الحياة وفقاً لفيشته Fichte، انظر،

Initiation à la vie bienheureuse (Paris: Aubier).

في الحسبان صيغة التكبر، كمؤثر للمجاوز. نذل، شخص رديء، محقّر من الجميع يعث محتضراً، وها هم هؤلاء الذين يعتنون به يظهر من نوعاً من الهمة والاحترام والمحبة، لأقل إشارة حياة من المحتضر. ينشغل الجميع بإنقاذه، إلى درجة أن الرجل القبيح، يحسّ، في أعماق غيبوبته، بشيء ما لطيف يخترقه. لكن بقدر ما يعود إلى الحياة، فإنّ منقذه يصبح أكثر برودةً، ويجد، مجدداً، بذاته وخبثه كلّ. بين حياته وموته، ثمة أوان لم يعد سوى أوان حياة تلهو مع الموت^(١٧). فحياة الفرد أدخلت المكان لحياة لا شخصية، وهي مع ذلك فريدة، تطلق حدثاً محضاً محرّراً من عوارض الحياة الداخلية والخارجية، أي من ذاتية ما يحصل وموضوعيته. «إنسان وحسب»، يتعاطف معه الجميع، ويصل إلى نوع من الغبطة. إنّه هديّة، لم تعد إضفاء للفردية بل للفراة: حياة محايطة محضة، محايدة، في ما وراء الخير والشر، لأنّه وحده الشخص الذي يجسدها في وسط الأشياء، يجعلها جيّدة أو سيّئة. فحياة تلك الفردية تمحي لصالح الحياة الفريدة المحايطة لرجل لم يعد له اسم، مع أنّه لا يخلط مع أي شخص آخر. ماهيّة فريدة، حياة ما [...].

قد ينبغي أن لا نضمّن حياة في مجرّد الأوان الذي فيه تواجه الحياة الفردية الموت الكلّي. إنّ الـ«حياة» ما هي في كلّ مكان، في كلّ الآونة التي تحتازها هذه الذات الحية، أو تلك، والتي تقيسها تلك الأشياء المعيشة: حياة محايطة ناقلة الأحداث أو الفراتات التي لا تفعل سوى أن تترهن [تصبح راهنة] في الذوات والموضوعات. ليس لهذه الحياة الفلانية نفسها آونة، مهما كانت جذّرية بعضاً من بعض، بل ما لديها فحسب هو ما بين - أزمنة، ما بين - آونة. ولا تبرز فجأة ولا تعاقب، لكنّها تقدّم عظم الزمان الفارغ حيث نرى الحدث الآتي أيضاً، والذي سبق حدوثه، في مطلق وعي مباشر. إنّ الأثر الروائي للرنيت - هولينا A. Lernet-Holenia يضع الحدث في ما بين - أزمنة، «ما بين» بإمكانه أن يتلع جموعاً بكاملها. فالفراة أو الأحداث المكوّنة لحياة ما تتواجد مع عوارض الحياة المناسبة، لكنّها لا تتجمّع ولا تنقسم بالطريقة ذاتها. إنّها تتواصل فيما بينها بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة تواصل الأفراد. حتّى أنّه يبدو أن بإمكان حياة فريدة أن تستغني عن كلّ فردية، أو عن كلّ ملازم آخر يفردنها. مثلما يتشابه الأطفال حديثي الولادة جميعاً وليس لهم فردية، لكن لهم فراة، إنتاجية، حركة، تكشيرة، أحداث ليست بمثابة طباع ذاتية. يتم اختراق الأطفال

C. Dickens, *L'Amie commun*, I, ch. 3, Pléiade.

(١٧)

حديثي الولادة بحياة محاينة هي قدرة محضة، وحتى غبطة عبر الآلام وضروب الضعف. تفقد نكرات حياة ما كل لاتعين بقدر ما تملأ مسطح محاينة أو ما يعود بالضبط إلى الشيء نفسه، تؤلف عناصر حقل مجاوز. (الحياة الفردية تبقى على العكس غير منفصلة عن تعيينات أميرية). فالنكرة بما هي كذلك لا تدمغ لا تعييناً أميرياً، بل تعيين محاينة أو قابلية تعيين مجاوزة. والتنكير ليس لا تعيين الشخص من دون أن يكون تعييناً للفريد. الـ«واحد ما» ليس المفارق الذي بإمكانه أن يتضمن حتى المحاينة، لكنه المحايث المتضمن في حقل مجاوز. واحد ما هو دائماً مؤثر كثرة: حدث ما، فرادة ما، حياة ما. بإمكاننا دائماً أن نتمسك بمفارق يقع خارج مسطح المحاينة، أو حتى ينسبه إليه، يبقى أن كل مفارقة تنشأ، وحسب، في تيار وعي محايث خاص لهذا المسطح^(١٨). المفارقة هي دائماً منتج محاينة.

لا تتضمن حياة ما سوى [أشياء] افتراضية. فهي مشكلة من افتراضيات، أحداث وفرادات. ما ندعوه افتراضياً ليس شيئاً ما ينقصه الواقع، بل ما ينخرط في سيرورة ترهن متبعا المسطح الذي يعطيه واقعه الخاص. يترهن الحدث المحايث في مطلوب وفي معيش يؤلفان ما يحصل. ويترهن مسطح المحاينة نفسه في موضوع وذات ينسب إليهما. لكن، مهما كانت منفصلة قليلاً عن ترهنها، فإن حقل المحاينة هو نفسه افتراضي، مثلما الأحداث التي تملأها هي افتراضيات. تعطي الأحداث أو الفرادات للمسطح كل افتراضيتها، كما أن مسطح المحاينة يعطي الأحداث الافتراضية واقعا ممتلئا. الحدث المعتبر بوصفه لا - مترهنا (نكرة) لا ينقصه شيء. يكفي أن نضعه في صلة بملازماته: حقل مجاوز، مسطح محاينة، حياة، فرادات. يتجسد جرح أو يترهن في مطلوب أو في معيش، لكنه هو نفسه افتراضي محض على مسطح المحاينة الذي يدخلنا في حياة. كان جرحي يوجد قبلي^(١٩). ليس مفارقة الجرح بوصفه راهنية عليا، بل محاينته بوصفه افتراضية هي دائماً في وسط (حقل أو مسطح). ثمة فرق كبير بين [الأشياء] الافتراضية التي تحدد محاينة الحقل المجاوز، والأشكال الممكنة التي ترهنها والتي تحوله إلى شيء ما مفارق.

(١٨) حتى هوسرل يعترف به:

إن كون العالم هو بالضرورة مفارق بالنسبة إلى الوعي، حتى في البداية البدئية، ويبقى فيه بالضرورة مفارقاً. لكن هذا لا يغير شيئاً بالنسبة إلى واقعة أن كل مفارقة تنشأ في حياة الوعي وحسب، بوصفها مرتبطة بهذه الحياة.

انظر،

E. Husserl, *Méditation cartésienne* (Vrin), p. 52.

Cf. J. Bosquet, *Les Capitales*, Le Cercle du livre.

(١٩)

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفي	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعددية الدينية - وجهات معرفية إسلامية ومسيحية	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهودية: مدارسها الدينية، وتياراتها الفكرية	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Shari'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينية وفلسفية في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجة

19	Religious Dialogue	الحوار الديني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزية الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدس والمدنس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحي	٢٥
26	Human Nature [1]	الطبيعة البشرية [١]	٢٦
27	Human Nature [2]	الطبيعة البشرية [٢]	٢٧
28	Mullā Ṣadrā and Transcendent Theosophy	الصدرائيه والحكمة المتعالية	٢٨
29	Philosophy per Children	الفلسفة عند الأطفال	٢٩

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / آ
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ِ
u	u	ُ
a	a	َ

p	P	پ
g	G	گ
zh	Zh	ژ
ch	Ch	چ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

Immanence: A Life [...]

Gilles Deleuze (1925-1995) _____ (143-154)

Trans. Jamal Naim

Deleuze expounds upon the transcendental field as being distinguished from the experience; it neither refers to an object, nor does it belong to a subject. It is, therefore, a very pure plane of immanence, for it eludes all transcendence, that of the object and the subject as well. Pure immanence is *life*, and nothing else than life. A life that is no longer dependent on a being, and that never submits to an act. Therefore, the transcendent field is plotted by the plane of immanence, and the plane of immanence, in turn, is plotted by *life*.

Key terms: Deleuze; plane of immanence; transcendental field; consciousness; the transcendent and transcendental.

References

E. Husserl, *Méditation cartésienne* (Ed. Vrin)

G. Deleuze and F. Guattari, *L'anti-Œdipe* (Paris : Éd. De Minuit, 1972).

G. Deleuze, *Cinéma 1 : L'image-mouvement* (Paris : Éd. De Minuit, 1983).

_____, *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade (Paris : Éd. De Minuit, 2003).

_____, *Différence et Répétition* (Paris : PUF, 1969).

_____, *Foucault* (Paris : Éd. De Minuit, 1985).

_____, *Logique du sens* (Paris : Éd. De Minuit, 1969).

_____, *Nietzsche et la philosophie* (Paris : PUF, 1962).

_____, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Éd. De Minuit, 1991).

H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris : PUF, 186).

J. G. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse* (Paris : Aubier).

J. P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (Vrin, 2003).

Jamāl Na'im, *Gilles Deleuze wa Tajdīd al-Falsafah* (Beirut – ad-Dār al-Baydā' : al-Markaz ath-Thaqāfi al-'Arabī, 2010).

Intuition vs. Reason: Remarks upon Philosophy and Poetry

Muhammad Ali Shamseddine _____ (129-141)

Whilst Arabs were, throughout history, distinguished in both the Qur'an and poetry that were at variance due to certain Qur'anic contexts that bear the poet as an opposite to the prophet, Muslim Sufis were vigilant to the inward shades and dimensions engrained in the Qur'an, which they deemed as quintessential subject in their poetry and ecstatic paradoxes (*shatah*). Hence, the two truths, poetic and philosophical, are a manifestation of but a metaphysical disguise. As the philosophical language provides an intellectual bliss, the artistic language, however, wanders off towards wonder. Along these lines, the philosophical text inherently differs from the poetic qua their very approach and implication in their quest towards the hidden or the invisible.

Key terms: Poetry; philosophy; bliss; wisdom; certitude; intuition.

References

'Abu Abdallāh al-Ḥusayn az-Zūznī, *Sharḥ al-Mu'allaqāt as-Sab'*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Fikr).

B. Markādeh, "Hadhiḥ an-Nihāyah al-Latī Lā Tatawaqqaf 'An al-'Intihā'," *al-Ākhar* 1 (Beirut: Mu'assasat 40, summer 2011).

D. Ruelle, *Hasard et Chaos* (Paris: Éd. Odile Jacob, 1991).

G. Thomson, *al-Mārikiyyah w-ash-Shi'r*, trans. Mishel Sulaymān, 1st edn. (Beirut: Dār al-Qalam, 1974).

'Ibn 'Arabī, *Rasā'il 'Ibn 'Arabī*, commentary and preface by Sa'id 'Abd al-Fattāh, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Intishār al-'Arabī, 2001).

'Ibn Qatībah, *ash-Shi'r w-ash-Shu'arā'*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1985).

'Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fi-mā Bayn al-Ḥikmah w-ash-Shari'ah min al-'Ittiṣāl*, 3rd edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li-ad-Dirāsāt wa-Nashr, 1986).

Khalil Ḥawī, *Falsafat ash-Shi'r w-al-Ḥadārah*, trans. and preface by Ritā 'Awad (Beirut: Dār an-Nahār, 2002).

M. Heidegger, *Approche de Hölderlin* (Paris: Gallimard, 1977).

Plato, *al-Jumhūriyyah*, trans. Ḥannā Khabbāz (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī).

Sāmī 'Adham, *Mā Ba'd al-Falsafah, al-Kawus, at-Tashazī, ash-Shayṭān al-'A'zam* (Beirut: Dār Kitābāt, 1996).

P. Bouédron, *Doctrines psychologiques de Saint Grégoire de Nysse* (Nantes: Imprimerie H. Charpentier, 1861).

Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire, L. Bricault and C. Bonnet (eds.) (Leiden: Brill, 2013).

Ph. Schaff and H. Wace, *Nicene and Post-Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 5 (Edinburgh: T & T Clark, 1892).

St. Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, trans. C. P. Roth (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993).

Papers and Studies**The Soul in Saint Gregory of Nyssa**

Goerges Kawwarn _____ (115-127)

Saint Paul Institute – Beirut

The soul, in its very nature, embraces a divine firebrand, for the divine is its very source. Upon its very creation, a kind of communion springs out amongst the very soul and the abode thereof. That human soul, further, cultivates upon the real and good: the real that ever purifies its continual chivalry to reach upon its archetype, and the good that cultivates in its spiritual weave an inclination towards the perfect and beneficial that satisfies its very nature. The soul has a transcendent origin unlike other bodily faculties. Hence, this source, as Saint Gregory puts, engenders from the divine, for it resembles God, and created on the divine image.

Key terms: Saint Gregory of Nyssa; body; nature; *imago Dei*; divine knowledge; life and death.

References

A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire 324-1453* (Madison, 1952).

A. M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (Supplements to Vigiliae Christianae) (Leiden: Brill, 2007).

Aristotle, *De Anima: The Soul*, Περὶ Ψυχῆς, trans. M. Shiffman (Newburyport: Focus Publishing and R. Pullins Co., 2011); *De L' Ame*, trans. A. Jannone, ed. E. Barbotin (Belles Lettres, 2002).

B. E. Fitzgerald, *Saint Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection* (Souderton, 2004).

E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Michigan: Eerdmans, 2003).

H. U. von Balthasar, *Presence and Thought, An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (San Francisco: Ignatius Press, 1995).

_____, *Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1988).

'Ilyās Kuwayter al-Mukhalliṣī, *al-Kiddis Basilyus al-Kabīr : Hayātuh, 'Abhāth 'Anh, Mawā'izuh* (Jounieh: al-Maktabah al-Būlisiyyah, 1989).

N. G. Jennings, *Theology as Ascetic Act: Disciplining Christian Discourse* (New York: Peter Lang Publishing, 2010).

The Dialects of Pain

Samir Kheireddin (101-112)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

To bring about a clear understanding of pain, one should not expound upon pain qua pain. Rather pain should be cultivated for one to fathom what transcends it. Pain manifests in the human self, in which it is naturally engrained. It is the very same pain that afflicts the human of the past, present, and future. By and large, it is inevitable that pain and feeling per se are concomitant: inasmuch as feeling is not actualized, pain would not be brought about as well. Along these lines, pain is associated with the feeling of the moment; however, that moment qua moment would be normative in the geneses of the human.

Key terms: Self; nature and pain; patience; grief; faith; *ghayb* (Unseen) and sensible; *an-nash'ah*; *Tafsir al-Mizān*.

References

'Abd al-'Azīm al-Muhtadī al-Baḥrānī, *Min 'Akhḫāq al-'Imām 'Alī*, 1st edn. (Qum: 'Intishārāt ash-Sharīf ar-Raḍiyy, 2001).

'Alī aṭ-Ṭabrasī, *Mishkāt al-'Anwār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1418 H.).

Ḥusayn aṭ-Ṭabrasī, *Mustadrak al-Wasā'il* (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt li-'Thyā' at-Turāth, 1988).

'Ibn 'Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah* (Qum: Mu'assasat 'Ismā'īliyyān li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, s.d.).

Muḥammad ar-Rishahrī, *Mizān al-Ḥikmah* (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1416).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1983).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn, s.d.).

Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfi*, commentary by 'Abū Ḥasan ash-Sha'rānī, ed. 'Alī 'Āshūr (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī).

Mājed Fakhrī, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnaniyyah min Ṭālis 'ilā 'Aflūṭīn wa-Burklis*, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn., 1991).

Muḥammad Luṭfī Jum'ah, *Tārīkh Falāsifat al-'Islām* (Cairo: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, s.d.).

Plato, *Fidūn*, trans. Shawqī Tamrāz, 1st edn. (Beirut: ad-Dār al-'Ahliyyah, 1994).

Tāhā Abd as-Salām Khaḍīr, *as-Sa'ādah al-Quṣwā fī Falsafat 'Ibn Miskāwayh wa-Ṭuruq Taḥṣīlihā* (Cairo: Jāmi'at al-'Azhar, 1991).

Wafīq Gharīzī, *Shupinhāwir wa-Falsafat at-Tashā'um*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Farābī, 2008).

Yūsuf Karam, *Tārīkh al-Falsafah al-'Islāmiyyah al-Ḥadīthah* (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

_____, *Tārīkh al-Falsafah al-'Ūrubīyyah fī al-'Aṣr al-Waṣīf*, 3rd edn. (Cairo: Dār al-Ma'ārif, s.d.).

_____, *Tārīkh al-Falsafah al-Yūnaniyyah*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

The Concept of Pain in Ethics

Hasan Rida (91-100)

Lebanese University

Pain is a central theme amid the sphere of human concerns as per the very individual and community both, upon approaching the principles of ethics in eastern and western philosophies equally, as it is an inevitable, tenable factor in the arching the ethical thinking. Pain thereby arches and forms the very principle of ethics. When ethical principles were dressed with a firm metaphysical mantle upon the medieval era, they clung to an established doctrinal system that deemed pleasure and pain as being outside the sphere of matter, qua matter. Whereas certain oriental philosophies plotted schemas for salvation as per the very individual, western philosophies theorized for the canonization of salvation qua its communal aspect, to envisage accordingly individual ethics unto the context of community.

Key terms: Virtue; pleasure; 'Ibn Miskāwayh; Schopenhauer; ethics; happiness; existence; knowledge.

References

A. Schopenhauer, *al-'Ālam 'Irādah wa-Tamaththul*, trans. Sa'īd Tawfik, ed. Faṭimah Mas'ūd (Cairo: al-Majlis al-'A'lā li-ath-Thaqāfah, al-Mashrū' al-Qawmī li-at-Tarjamah, 2006).

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Mawsū'at al-Falsafah*, 1st edn. (Qum: Manshūrāt Dhawī al-Qurbā, 2006).

E. Kant, *Naqd al-Aql al-'Amalī*, trans. Muḥammad 'Aḥmad ash-Shībānī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Yaqazah al-'Arabiyyah, 1970).

_____, *'Usus Metāfizīqā al-'Akhilāq*, trans. Muḥammad Fathī ash-Shunayṭī, 1st edn. (Beirut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1970).

Fu'ād Kāmil, *al-Fard fī Falsafat Shupenhāwir* (Cairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah li-al-Kitāb, 1991).

H. Spencer, *Principes de psychologie*, trans. Th. Ribot and A. Espinas (Paris: Félix Alcan, 1982).

'Ibn Miskāwayh, *Tahdhib al-'Akhilāq wa-Taṭhīr al-'A'rāq*, ed. 'Imād Hilāl, 1st edn. (Qum: Ṭalī'at an-Nūr, 2005).

J. P. Sartre, *al-Wujūd w-al-'Adam*, trans. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ādāb, 1996).

'Akbar al-Ghafārī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1367 H.S.).

_____, *'Uṣūl al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar al-Ghafārī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1365 H.S.).

Muḥammad Jawād al-Balāghī, *ar-Riḥlah al-Madrasiyyah* (Beirut: Dār az-Zahrā' li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bahbūdi (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983).

Pain: a Divine Action and a Human Ascension

Ali al-Musawi _____ (79-89)

Al-Mustafa International University – Beirut

It is inevitable that there is a kind of relation among the body and soul, for the soul recognizes the body, embracing pain and affliction that befall upon the very body. It has been a matter of consensus amongst some scholars that pain per se is characterized by two folds: (1) being a divine action decreed upon humans, depriving them from welfare and pleasure, thereby expounding upon pain from the perspective of the divine justice; and (2) being inflicted upon humans to acquire ascension and cultivate their very human essence. In this vein, pain becomes a divine grace, transcending humans, qua humans, towards their primordial perfection.

Key terms: Divine justice; divine wisdom; good and evil; trials; compensation.

References

'Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūṣī, *al-'Iqtīṣād al-Hādī 'lā Tariq ar-Rashād* (Tehran: Maṭba'at Chihlistūn, s.d.).

'AL-'Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'Tīqād*, commentary by Ḥasan Zādah al-'Āmulī, 7th edn. (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1417 H.).

'Al-'Imām 'Alī, *Nahj al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, s.d.).

_____, *Nahj al-Balāghah*, ed. and commentary by ash-Sharīf ar-Raḍīyy (Beirut, 1967).

'Ash-Shaykh aṣ-Ṣadūk, *Thawāb al-'A'māl*, 2nd edn. (Qum: Manshūrāt ar-Raḍīyy, 1368 H.S.).

'Ibn Maytham al-Baḥrānī, *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*, commentary by 'Aḥmad al-Ḥusaynī, 2nd edn. (Qum: Maṭba'at aṣ-Ṣadr, 1406 H.).

Ḥusayn al-Burūjardī, *Jāmi' 'Aḥādīth as-Shī'ah* (Qum: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1409 H.).

Ja'far as-Subḥānī, *al-'Ilāhiyyāt*, 1st edn. (Beirut: ad-Dār al-'Islāmiyyah, 1989).

Muḥammad ar-Rishahrī, *Mizān al-Ḥikmah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥadīth, 1416 H.).

Muḥammad b. 'Iṣḥāq al-Kulaynī, *al-Furū' min al-Kāfī*, commentary by 'Alī

éditions de minuit, 1973).

_____, *Les Rites d'interaction*, trans. A. Kihm (Paris: les éditions de minuit, 1974).

G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris: Dunod, 2006).

Ḥakim Milūd, *al-Karāmah aṣ-Ṣūfiyya fī Talmasān* (Algeria: Jāmi'at Talmasān, 1998).

'Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawza, 1405 H.).

Kāsim ash-Shawwāf, *Diwān al-'Asāfir*, 1st edn. (Beirut: Dār as-Sāqī, 1997).

Larousse, Dictionnaire de la langue Française (Ed 1988).

M. Eliades, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1 (Paris: Payot, 1989).

_____, *Le mythe de l'éternel retour* (Folio Essais, 2001).

Muḥamed Sabour, "La Lutte pour le pouvoir et la respectabilité dans le champ universitaire arabe," *Revue International Des Sciences Sociales* 135 (1993).

Muḥammad Ḥusayn Dakrūb, *al-'Anrūbūlūjya, adh-Dhākīrah, al-Mu'āsh* (Beirut: Ma'had al-'Inmā' al-'Arabī, 1984).

Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd, *'Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa-'Āliyyāt at-Ta'wīl*, 6th edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfi al-'Arabī, 2001).

Nūr ad-Dīn aṭ-Ṭūlbī, *ad-Dīn w-aṭ-Ṭaqṣ w-ash-Sha'īrah*, trans. Wajih al-Ba'īnī, 1st edn. (Beirut – Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1988).

P. Ansart, *Ideologie, conflits et pouvoir* (Paris: PUF, 1977).

R. Merton, *Eléments de méthode sociologique* (Paris: Pion, 1965).

Sameul Noah Kramer, *Min al-Wāḥ Sūmar*, trans. Ṭāha Bāqir (Baghdad: Maktabat al-Khuthnā, s.d.).

Ṭāha Bāqir, *Malḥamat Gilgāmish* (Baghdad, s.d.).

Ancient Myths: The Significance of Rite and Ritual in the Philosophy of Pain

Ahmad Majed (55-77)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Rituals have a presence per se amid this world, for they represent a certain aspect of the human being. Rituals vary as per different founding cultural contexts. And they further weave the very identity of human beings. Being a very act of communication, ritual practices aim at creating a unique collective experience, to reify certain ideas presented in the collective mind of the community. As such, rituals symbolize what is implicit and engrained. Whereas rituals are analogues to the written, then myths constitute the verbal facets per se. They are both concomitant as to plot the very incident, to constitute therefore but a complete unit. From the rituals imparted with pain, relations engender bringing about the belonging of the individual to the community.

Key terms: Myths; pain; rituals; rites; collective imaginary; memory; the sacred.

References

'Abd al-Bāsiṭ Sīdā, *Min al-Wa'i al-'Uṣṭūrī 'ilā Bidāyāt at-Taṣkīr al-Falsafī*, 1st edn. (Damascus: Dār al-Ḥaṣād, 1995 H).

'Abd al-Ḥamīd Yunus, "al-Fulklūr w-al-Mīthūlūjya," *Ālam al-Fikr*, 3:1 (Kuwait: al-Majlis al-Waṭani li-ath-Thaqāfah, 1072).

Al-Khalil b. 'Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and 'Ibrāhīm as-Sāmīrā'i, 2nd edn. (Qum : Dār al-Hijra, 1409 H.).

Al-'Uṣṭūrah Tawthīq Haḍārī, qism ad-Dirāsāt w-al-Buḥūth, Jam'iyyat at-Tajdid ath-Thaqāfī (Bahrain – Damascus: Dār Kīwān, 2009).

B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926).

C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969).

Claude Levi Strauss, *al-'Uṣṭūrah w-al-Ma'nā*, trans. Shukrī 'Abd al-Ḥamīd, revised by 'Azīzah Ḥamzah, 1st edn. (Baghdad: Dār ash-Shu'ūn ath-Thaqāfiyyah al-'Āmah, 1986).

D. Oswald, *Dire et ne pas dire* (Paris: Herman, 1972).

E. Fromm, *Psychanalyse et religion* (Paris, 1968).

E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. par A. Kihm (Paris: les

Pain in Christian Literature*Cyril Salim Bustros* (45-54)

Melkite Greek Catholic Archeparchy of Beirut and Byblos – Beirut

Pain is a part of the human life, a part qua part of its entity and nature, for the human is a spiritual bodily being. Humans are distinguished with a two fold aspect: the inward and outward. Along these lines, the pain that befalls the inward aspect, qua feelings per se, is far deep vis-à-vis the pain that inflicts the very body. Pain is hardly seen as a divine retribution. Rather, it is, in particular, a symbol of the limitedness and weakness per se of the human being. Upon dealing with the treatise of pain, one should expound upon the very pain, qua pain, but rather as it is a symbol of weakness and limitedness both. Further, the stance of the merciful human being before the suffering other manifests the very divine glory and love. It is then through baptism that Christians partake in the journey of Jesus through life, death, and resurrection, initiating from the resurrection of Jesus inasmuch as it is a very victory over death and pain. The biggest pain, however, lies in holding not our egoism so dear, to acquire, accordingly, the victory of resurrection.

Key terms: Human nature; time; limitedness; love; *Imago Dei*; redemption; hope; logos.

'Ibn Sīnā, *al-'Ishārāt w-at-Tanbihāt*, 1st edn. (Qum: Nashr al-Balāghah, 1357 H.).

Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī, *Tazkiyat an-Nafs*, 1st edn. (Qum: Dār al-Fiqh li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1422 H.).

Mullā Hādī Sabziwārī, *Sharḥ al-'Asmā' al-Ḥusnā*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Urwah al-Wuthqā, 2008).

Muḥammad 'Alī Shāh 'Ābādī, *Rashaḥāt al-Biḥār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2010).

Mullā Ṣadrā, *al-'Asfār al-'Arba'ah* (Beirut: Dār 'Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Towards a Philosophical – Mystic Approach to the Concept of Pain in Islamic Thought

Hasan Badran _____ (17-43)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Pain as per the Islamic intellectual tradition examined many a consideration through which the pure status of existence intertwines with the pure status of knowledge, or it may diverge either, for pain was deemed as being a mere qualified conscious that belongs to the potentialities of the body and the sensible qualities thereof. Hence, pain was excluded from ruling, effective circles. It was then regarded as a defect transcending man's body. Pain was also dismissed, as per mainstream philosophical tradition, from the circle of being, so that to be established in the circle of evil nothingness, leading to conceptual confusions at the heart of the very concept of pain. It was doomed to negativeness, inasmuch it is of no effectiveness upon man's life. Nonetheless, sustainable efforts were devoted to reestablish the very identity of pain, within a frame that manifests the representations thereof engrained in man's psychological, intellectual, and physical capacities. Such attempts introduced a mystic approach (to pain) imparted with a spiritual hue, embraced with mercy, and attracted by the pain of detachment, and longing towards the return to early roots.

Key terms: Psyche quality; philosophical truth; being and nothingness; the pain of detachment; mercy; Muḥammad 'Alī ash-Shāh 'Ābādī; al-'Imām al-Khumaynī.

References

'Abū Bakr al-Kulābādī, *at-Ta'arruf li-Madhhab 'Ahl at-Taṣṣawwuf*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1993).

Al-'Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-'I'tiqād*, commentary by Ḥasan Ḥasan Zādah al-'Āmulī (Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī, 1407 H.).

Al-Fakhr ar-Rāzī, *al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (Qum: 'Intishārāt Bīdār, 1370 H.).

Al-'Imām al-Khumaynī, *al-'Ādāb al-Ma'nawīyyah li-aṣ-Ṣalāt*, trans. 'Aḥmad al-Fihri, 1st edn. (Damascus: Dār Ṭlās, 1984).

_____, *al-'Arba'ūn Ḥadīthan*, trans. Muḥammad al-Gharawī, 4th edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf, 1992).

_____, *Waṣāyā 'Irfāniyyah – Tajalliyāt Raḥmāniyyah*, 3rd edn. (Beirut: Bayt al-Kātib li-an-Nashr w-at-Tawzī', 2007).

The Position of Pain in the Philosophy of Civilization

Hasan Jaber _____ (9-15)

The Lebanese University – Saida

By and large, pain is imparted with positivity before pleasure or happiness that embrace negativity. The very first pain engrains in the soul an impetus; and it, further, stimulates the intellect to scrutinize the world, whilst out of pleasure reliance and compliance spring out. Pain per se has a multi-facets: the material and spiritual pain, and the pain of knowledge. These diverse, intertwined hues of pain contribute in arching the civilization, in a manner that such facets could not be separated one from another.

Key terms: Civilization; anxiety; pleasure; intellect; freedom.

References

‘Abd ar-Raḥmān Badawī, *Shupenhāwir* (Beirut: Dār al-Qalam, s.d.).

Albert Schweitzer, *Falsafat al-Ḥadārah*, trans. ‘Abd ar-Raḥmān Badawī, 2nd edn. (Beirut: Dār al-‘Andalus, 1980).

‘Ibrāhīm Badrān, an-*Nahḍah wa-Ṣirā‘ al-Baqā’*, min *Ma’ziq atl-Takhalluf ‘ilā ‘Āfāq at-Taḳaddum* (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-‘Arabī, s.d.).

J. J. Rousseau, *Émile ou de l’éducation* (Paris: Garnier, 1961).

Nadrah al-Yāzajī, “Falsafat al-‘Alam,” *Mawqī‘ Ma‘ābir* (Damascus, 2005), retrieved from http://www.maaber.org/forth_issue/perennial_ethics_1.htm. Accessed on 25 March 2015.

Sāmī Labīb, “Falsafat al-Ladhah w-al-‘Alam,” *al-Ḥiwār al-Mutamaddin* 4464, retrieved from <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=416605>. Accessed on 15 March 2015.

and (2) human ascension towards perfection. Whilst Hasan Rida contemplates in the position of pain in arching ethics, Samir Kheirreddin, on the other hand, expatiates upon pain qua pain, inasmuch as it is a feeling of the very moment: the moment that would be normative in the genesis of man.

In the segment “Papers and Studies,” three different subjects are studied. In the very first paper, Georges Khawwam deals with concept of the soul in Saint Gregory of Nyssa, shedding light on its nature, source, and relation with the body. Muhammad Ali Shamseddine then proposes remarks on (1) poetry inasmuch as it is sensible pleasure, and (2) philosophy inasmuch as it provides an intellectual pleasure; yet both are a manifestation of but a one metaphysical truth. In the third paper, we present a translation for Gilles Deleuze’s “Immanence: a life [...]” in which he outlines his concept of immanence inasmuch as it is a life and nothing other than *life*.

The Issue

It is quaint to expound upon the very question of pain, as though you are plotting a sort of illumination that would unfold following undermining hardships that are all at variance.

As if the clay engrained in man's body is in need for an injury to reveal what is engrained in. Such pain would then attack you to introduce you unto light out of the darkness of your clay, to reach upon very illumination.

In order to branch off your clay you need an injury that begets in your self a communion following separation, to transcend the very body towards what is higher. Pain as such has an aim. It is the very injury that renders man awake afar from heedlessness, bringing him towards communion. This is the very notion of trial that Allah expounded upon in the Qur'an, declaring "We will surely test you with a measure of fear and hunger and a loss of wealth, lives, and fruits; and give good news to the patient."⁽¹⁾

Hence, divergent are the opinions towards pain.

Hasan Jaber commences the Issue, writing upon the role pain occupies in establishing civilizations. In the second paper, Hasan Badran suggests his twofold approach towards pain, consisting of (1) a philosophical and (2) mystic aspects, expounding upon the identity of pain qua pain, and the representations thereof. Samir Bustros, however, plots the concept of pain inasmuch as it is a central part of human nature as per Christian literature, whereby the glory of God manifests.

Ahmad Majed presents a reading in the position of pain in ancient myths that vary from one culture to another, tackling the implications of rites and rituals in the philosophy of pain. The fifth paper, by Ali al-Musawi, deals with the concept of pain as per being (1) a divine action depriving humans from affluence and pleasure,

(1) *Sūrat al- Baqarah (The Heifer)*, v. 155. Cf, *The Qur'an, With a phrase-by-phrase English Translation*, trans. 'Ali Quli Qarā'ī (London: ICAS Press, 2005).

*In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful*

Al-Mahajja |
Issue 30 (2015)